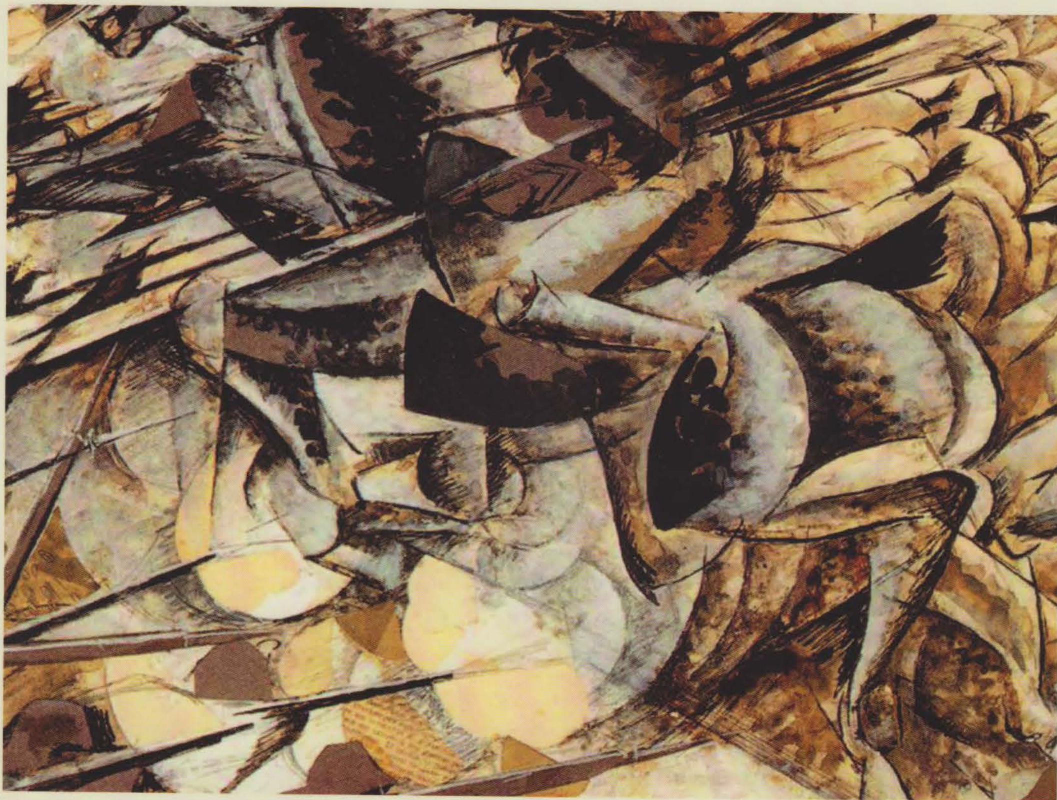
اليامين بن تومي

تشريح العواضل البنيوية والتاريخية للعقل النقدي العربي

(دراسة في الأنساق الثقافية العربية الكلية والجزئية)



مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث

اليامين بن تومي

تشريح العواضل البنيوية والتاريخية للعقل النقدي العربي

اليامين بن تومي

تشريح العواضل البنيوية والتاريخية للعقل النقدي العربي

(دراسة في الأنساق الثقافية العربية الكلية والجزئية)



تشريح العواضل البنيوية والتاريخية للعقل النقدي العربي

Tashrīh al-'Awāḍil al-Bunyawīyah wa al-Tārīkhīyah lil-'Aql al-Naqdī al-'Arabī

Author: Ilyāmīn Bin Tūmī
Pages: 500
Size: 17 X 24 cm
Edition Date: 2017
Edition No.: 1st
Subject Classification: 191
ISBN: 978-614-8030-45-1



تأليف: اليامين بن تومي
عدد الصفحات: 500
قياس الصفحة: 24X17 سم
تاريخ الطبعة: 2017م
رقم الطبعة: الأولى
التصنيف الموضوعي: 191
الترقيم الدولي: 978-614-8030-45-1

Publisher
Mominoun Without Borders
for Publishing & Distribution

الناشــر
مؤمنون بلا حدود
للنشر والتوزيع

Morocco, Rabat, Agdal
11 RUE GABES (CENTRE-VILLE)
P.O.Box 10569
Tel: +212 537779954
Fax: +212 537778827
Email: info@mominoun.com

المملكة المغربية - الرباط - أكدال
تقاطع زنقة بهت وشارع فال ولد عمير
عمارة ب، طابق 4، جانب مسجد بدر
ص.ب 10569
هاتف: 537779954 212+
فاكس: 537778827 212+
Email: info@mominoun.com

Lebanon - Beirut
al-Hamra - Maqdisi St. - Balbisi Build.
P.O.Box 113-6306
Tel: +961 1747422
Fax: +961 1747433
Email: publishing@mominoun.com

لبنان - بيروت
الحمراء - شارع المقدسي - بناء بلبيسي
ص.ب 113-6306
هاتف: 1747422 961+
فاكس: 1747433 961+
Email: publishing@mominoun.com

www.mominoun.com



الموزع المعتمد في المغرب العربي
المركز الثقافي للكتاب للنشر والتوزيع
المغرب - الدار البيضاء - 6 زنقة التيكر
هاتف: 0406 522810 212+
فاكس: 0407 522810 212+
Email: markazkitab@gmail.com



«ولست أزعم أني من العلماء، ولست أتمدح بأني أحب أن أتعرض للأذى، وربما كان من الحق أني أحب الحياة الهادئة المطمئنة، وأريد أن أتذوق لذات العيش في دعة ورضا، ولكنني مع ذلك أحب أن أفكر، وأحب أن أبحث، وأحب أن أتعلم، وأحب أن أعلن للناس ما انتهى إليه البحث والتفكير، ولا أكره أن آخذ نصيبي من رضا الناس عني أو سخطهم علي حين أعلن إليهم ما يحبون، أو ما يكرهون».

طه حسين

إهـــــداء

لا يتبقى من العمر إلا هذا الأثر..

إلى كل الذين أحبهم..

أمِي رَحِمُ الكلام الأول..

وأبي العقلاني المنفتح..

والنصوص المتبقية تفتح العالم حولي للتأويل.. إخوتي.

المحتوى

مقدمة البحث

يعاين هذا البحث جملة من الطروحات النقدية العربية في مصادرها المختلفة، ويحاول أن يَتقصى تلك الحقول المعرفية التي تنتظم المنظومة الثقافية العربية، حيث يقف التراث في الواجهة الأولى التي حَفَّزت تلك المشاريع، والتي تبدو، للوهلة الأولى، أنها عبارة عن مشاريع متباعدة ومفككة على مستويين:

- تباعد على مستوى الموضوع.
- تباعد على مستوى المجال.

ولما كانت المشاريع حاملة لمضمون فكري طرحتُ ذلك السؤال المنهجي؛ ما الحدود الفاصلة بين ما هو نقدي وما هو فلسفي؟ ولإزالة هذا اللبس كان لا بد من الخوض في إعادة صوغ مفهوم «النقد» لأنه الإطار الذي يعمل على جمع المتباعد، وفصل المتلاحم، وإزاحة الطبقات، وتحريك الطيَّات الصغيرة من خلال إشاعة فضيلة التأمل.

أن ينتقل البحث من السؤال المفرغ لمسألة التنظير العشوائية التي تملأ مشاريعنا النقدية، إلى فضيلة التفكير في المفاهيم ومعها، ومن ثمة تفكيك بنيتها، والنَّفاذ إلى غورها، لاستكناه البنيات المُضمرة والغائبة، والوقوف على مناطق النِّسيان التي لم يتعرض لها الناقد في مستويين؛ فينومينولوجي وأنطو- فينومينولوجي، من خلال تعديل الوضعية المنظورية للنقد ذاته؛ بإعادته إلى إقليم عِلْمِه وعَمَله.

عملي، ها هنا، يروم استبعاد اليقينات التي باتت تسيطر على الممارسة النقدية، أن نخرج من المدرسة التي تشكلت دوغما كارثية، أغرقت النقد العربي في جاهزية أنهكت محصوله التاريخي في المراجعة، الثورة، التحول، الانعطاف.

النقد العربي، بما هو تحاكم بنيوي تاريخي، ما يزال غارقاً في دلالته البدوية النُّصوصية، التي لم يتخلص منها، لانعدام الشروط الثقافية اللازمة للنهوض من داخل المفهوم بتحقيق استئناف حقيقي للعقل النقدي، نتيجة تكلس الأفق الوجودي، واحتباس الدور التاريخي.

هذا في تقديري أحد أهم الموضوعات التي ضاعفت وأمدت من عمر الأزمة؛ لأنه لم يحصل في منظومتنا النقدية دفع الأسباب القائمة في سبيل تفكيك محتوى النظرية النقدية من الداخل لا من الخارج، حيث لم نقم على دراسة عميقة للعقل النقدي العربي.

فأغلب نقادنا فيما بينا انشغلوا بالجانب الشكلي للممارسة النقدية، ولم ينفذوا إلى جوانية العِلة التي كانت وراء التعطل التاريخي - اجتماعي للنظرية النقدية.

فالحاصل النظري الذي تَبَنيتُه يستند إلى إعادة تمثل المسؤولية الحضارية الملقاة على عاتق الفيلسوف، وهي مسؤولية شارطة ومشروطة؛ شارطة من جهة الفاعل المعرفي (الذي يسميه علماء نظرية الأنساق بالملاحظ) والذي يقع على جهده استنبات هذا المطلب الجليل، والقيام على العلل التي أركست العقل النقدي، ومشروطة لتُحقق تحيزاً للمجال التداولي العربي الإسلامي.

وتجاوزاً للمطبِّ اليوناني والحديث، الذي أوهمنا أن فعل الكينونة لا يتحقق إلا بشرط التساؤل لكون الزمنية المحمولة فينا متحولة بذاتها في السؤال؛ وعليه فالإنسان كائن مسائلي، هذه الفائدة التي أعلت من قيمة الأرضي وأفنت السماوي، أفرغت الإنسان في حقيقة قبل تساؤلية وهي اللِّمية (لماذا السؤال)، الكامنة فيه كمون الرغبة والاشتهاء.

هذه الماقبلية التي تجعل الكينونة تتدافع نحو المسؤولية قبل السؤال، فيما قرر طه عبد الرحمن، وعليه تتلازم الحاجة بين العمل والنظر، فيما يتصور أبو يعرب المرزوقي.

ويكون منظور المشروع النقدي بهذا؛ مسؤولية أخلاقية تقع على عاتق الجماعة، لا مسيرة كفاحية يدافع عنها الفرد. فتاريخ النقد مليء بالكفاح والنِّضال لتوالي السيرورات، والتحولات المفهومية، والنظريات الكبرى.

وهاهنا أطرح صيغة التثوير تلك على مستوى التنظير النقدي في شخص الفيلسوف باعتبار عمله الناهضِ في أُس صناعة المفاهيم؛ لأن ما ينقصنا هو هذه الصناعة التي جعلتنا نسترزق المصطلحات من بنوك الغرب، نطلب بها إعادة جدولة ثقافتنا، هذا الأمر الذي دفعنا لأجله ديوناً باهظة أدت بنا في الحصاد العام إلى هذه الفوضى والبلبلة.

وأصبحت الثقافة العربية ثقافة مأزومة، بل واجهة تعج بالصدامات، ومن أجل هذا استعنتُ بالمقاربة الأنساقية المتجاوزة للعنصر الآلي الفج، وهو عنصر ميكانيكي، أداتي، آلي -كما قدم له تالكوت بارسونز-.

فالمحصلة الاجتماعية لا تكف عن دراسة العلاقات العضوية بين العناصر الصغيرة المحققة للتنامي الكلياني، تحافظ على الحراك العلائقي بين العناصر؛ لتحقق وظيفة الانسجام، أو النظام.

لذلك لم أقف عند هذا الحد بقدر ما استعنت بالتعديلات التكميلية للمقاربة مع سيغفريد شميدت (Siegfried Schmidt) ونيكولاس لومان (Nikals Luhmann) من خلال تشريح الوضعية العلائقية للنسق، لا باعتباره البنيوي المغلق، بل بوضعه ضمن مقاربة شاملة تدرس البنيات من خلال تواصلها مع الأبعاد السيميائية والثقافية، كنسق البيئة، ونسق المجتمع، ونسق الاقتصاد، وغيرها.

وكلها أنساق خارج البنية؛ لأن البنية، ها هنا، لا تعبر عن ذاتها إلا من خلال الموتورات الداخلية والخارجية المؤثرة فيها، وذلك بتحفيز عنصر

التواصل بين الأنساق الكلية والفرعية للتأسيس لعقلانية تواصلية، تتجاوز الدرس البنيوي الفج الذي يعزل النظرية عن مؤثراتها الخارجية.

وهذا ما تتبعته، حقيقة، في إعادة بناء الموضوع النقدي.

- تجاوز المفهوم الميكانيكي للنقد.
- تعديل المفهوم بإعادة تسوية مبناه الدلالي؛ بالانتقال إلى دلالة اللحظة الحرجة بدل الدلالة المعيارية البدوية.

وفيه بيَّنتُ سبب حصول التأزم الذي أرجعته إلى القلق الوجودي في جزئيه:

- عدم حصول النقلة من البدوي إلى المدني؛ أدى إلى تكلس المفهوم، وتعطل النظرية؛ لأن النظرية لا يمكن أن تتحدث إلا من خلال المفاهيم.

وفيه قامت التمثيلات الصورية والرمزية لتشتغل داخل المنظومة الثقافية، فتحجب التواصل، لعدم حدوثه، من كون تاريخ المفهوم، عندنا، لامعقولية لاتواصلية، ناهيك عن اللامعقولية الثانية من لحظة التعطل الحس- حركي للتماس بين الثقافتين العربية والغربية، فتراكمت اللامعقوليات اللاتواصلية؛ لتشكل إفناءً أنطولوجياً حقيقياً للثقافة العربية التي لم تقدر على تقديم البديل.

ومن خلال تقديم التشريح المطلوب قمت بتحصيل الحاجة لتمام البحث بتفريش مدخل، وأربعة فصول؛ حيث قمت في المدخل ببيان الجهاز النظري التأسيسي والقاعدي الذي سأتوكأ عليه في دراستي من خلال شرحي للمفاهيم المفتاحية لبحثي، حيث بينت، بالدليل، المقاصد الكلية للكلمات التي شكلت مدخلاً مهماً للبحث، على غرار: السؤال والمسؤولية، الأنساق، الحوار.

أما **الفصل الأول**؛ فقد كان طموحاً، لدرجة أنني عرضت فيه للتفاعل النخبوي مع التداخل بين البنيات الثقافية المختلفة: الأصالة، المعاصرة، الحداثة، الحَداثة، وقمت بمعاينة النسق الذي ركز البنية الوثوقية للبادية، وذلك من خلال التحالف الرمزي والمادي بين البادية والنسق الفقهي الذي كَرَّس السائد.

فلاحظتُ من خلال تقشير المفهوم، أن دلالة «النقد» مشوبة بطبقات من التراكمات للدلالة الفقهية، وأقصد بالفقه، هنا، ما تَكَوَّنَ فيه، حيث لم يكن الفاعل المعرفي من جهة الممارسة إلا عالماً بالدين، ومن جهة النقد، فلم يتجاوز الثنائيات المعروفة؛ حلال/ حرام، أو إيمان/ كفر، صحيح/ خطأ.

تلك المنظومة الفقهية التي تكوَّن في ظلها المفهوم النقدي، وعليه شُدِّدت الرقابة والعقاب على كل نقد يروم المساس بالنُّصوص السيادية، وحجتهم أن العرب مزيتهم في الحياة والبيان النص- الدائر فيهم على الحميَّة والجهاد- لذلك حرسوا أسواره بمفاهيم سيَّجت العقل، وجعلوا العقل مفرغاً ومسلوب الإرادة، وكان النص عندهم سابقاً على العقل، وكان لهذا الأخير دور هامشي في الثقافة.

أما الفصل الثاني؛ فكان موسوماً بـ: **«النظرية النقدية، بناء في الآخر»**، وهنا وقفت لبيان التحريك التاريخي للنظرية النقدية عند الغرب، وكيف حصل تنامٍ للنظرية النقدية بتنامٍ في حاصل المعقولية، أي: كلما توافرت الشروط الموضوعية والبنيوية للتحولات الفلسفية، صاحب ذلك تحول مفاهيمي، ومنهجي، ورؤيوي يقود الحركة النقدية إلى التعافي من أدوائها السابقة، ولعلي بَينتُ كيف تحول النقد في الغرب من خلال جزئيتين:

- كلما حصل دفع للمعقولية حصل معه دفع للنقدية.
- كلما حصل تحريك اجتماعي حصل تحريك للنقدي.

ولاحظت أن التكلس في حالتنا العربية نتج عن منطوقين، حيث هناك «جمود في الآلة، وجمود في الفاعل».

و تعطل العقل أدى إلى تعطل في العاقل، وهذان المنطوقان أديا، في حالتنا، إلى شلل في الرؤية وآخر في المفاهيم.

وهذان الفصلان الثاني والثالث هما توسيع للفصل الأول في قضاياه وأفكاره، حيث حللت في الفصل الثاني التساقب بين العقل النقدي والنظري عند الغرب، وحللت في الفصل الثالث لماذا حصل الاحتباس في العقل

النقدي العربي؟ والدليل على ذلك إفلاس نظري في تقديم البدائل الإجرائية التي تتعاظم بها النظرية النقدية العربية؟

أما الفصل الثالث: فعالجت فيه مسألة خطيرة بما كان؛ إذا كان جل اهتمام الغرب بالمفسدة التي جرتها التقنية على الإنسانية، فإن البداوة في حالتنا الراهنة هي المُهلك الذي لم يبق ولم يذر، إذ إنني لم أتحدث عن البداوة مفهوماً إغرابياً عند المستشرقين، بقدر ما تحدثت عن الميتافيزيقا التي باتت تصنعها، من كونها أصبحت فعلاً ثقافياً تشريعياً، حائلاً يناهض كل تجديد -وليس كما يتصور بعض مفكرينا- فقد باتت مانعاً أنطولوجياً قاهراً.

لذلك عملت من داخلها على تحريك حاجتنا للعمران بالمفهوم المستحدث لصناعة حراك جدي نظراً وعملاً، وهنا ناقشت فكرة الصحراء، وضرورة إحيائها ضمن أسئلتها الكبرى، لتحقيق مطلب التجاوز الذي نرمي إليه.

ذلك أن البداوة بأنظمتها السيميائية هي من ركزت الثابِت في الثقافة العربية، وجعلت العربي حبيس ذلك النظام البلاغي الأرثوذكسي، ومعه تكلست أسباب التحضر، وأسباب التثاقف من كونها منطقة تكاثرت فيها السلفيات المانعة من شروط التواصل، وهي بيئة لا تواصلية، ومنتجة للَّامَعقُولية.

وكذلك بينت بعض العواضل التي تراكمت في المشاريع الفكرية والنقدية المعاصرة، كما درست فيه كيفية تحرير العقل النقدي، ضمن مشروعي؛ إدوارد سعيد، وحسن حنفي، لتكون الخاتمة على غير المعهود، حيث تناولت فيها إشكالية التفكير مع التراث وضده.

ولقد شاركتني، ولا شك، مجموعة من المصادر والمراجع، لم تكن مساهماً عضوياً في البحث على مستوى الإحالة فقط، بقدر ما أعانتني في ترتيب شتاتي الذي طال به التفكير والتحليق في رحالة الفكر البدوي تارة، وفي قراءة التفلسف تارة أخرى.

فأفدت كثيراً من المنهجية الفلسفية التفكيرية التي بثها هايدغر في كتابه **(الكينونة والزمان)** كما أعانتني بيداغوجيا التأمل التي علمنيها هابرماس من

خلال كتاب: **(نظرية الفعل التواصلي)** الذي صرف عني غلواء الرحلة المضنية للتأويل.

فمعه وقعت مرة أخرى أستظل بحمى الأرض، بعدما شتتني التأويل في لا نهائية أعادتني إلى مراجعة طريقي أكثر من مرة، ولعل الصعوبة الكبيرة التي واجهتني أني ما زلت أبحث بين كل هذا الركام المعرفي عن طريق يُخلصني من الحيرة والقلق المثلث؛ قلق الوجود، وقلق البحث عن الحقيقة، وقلق السؤال المُقوض لكل يقين.

والقراءة ذاتها مجهود صعب يحتاج إلى صبر، ولكنها بالنسبة لي لم تكن بحثاً في موضوع بقدر ما كانت عشقاً، توحداً مع سؤال يخصني، تجوال جميل في رحالة المنفى الطوعي، كانت رحلة أبحث فيها عن نقطة التقاء وإن لم أجدها بعدُ، فيكفيني مما أخذت أنني اكتشفت ذاتي بأبعادها، وأنساقها.

ولست ممن يدعي فضيلة الإبداع، فتلك مزية المُبدع لا المُقلد مثلي، وإن كنت أفخر، ها هنا، أنني كابدت البحث؛ لأنني تحررت من كل أشكال الأحكام السابقة.

وعليَّ أن أقول هنا؛ أنني لست بصدد طرح بدائل نقدية، أي: ليس مجال بحثي، هنا، عن النظرية النقدية العربية، إلا من جهة بيان حالها النظرية الآن، وإنما مجال بحثي فهم الأنساق الداخلية والخارجية، الكلية والجزئية للعقل العربي، أية محاولة تحليل وبحث عمق العقلانية العربية، ومحاولة فهم اشتغالها، وكذلك بيان العواضل التي حالت دون تَأَسُّسٍ عقل نقدي عربي.

ولا أنسى أن أشكر النفوس النبيلة التي أعانتني حتى اكتمل البحث، فهَم المعرفة جعلني أنطلق مرة أخرى لأُرَمِّمَ الفكرة إلى منتهاها.

والله من وراء القصد.

مزلوق - سطيف 17/ 2/ 2014م



مدخل
الجهاز المفاهيمي
أسئلة المنهجية

«ما حاورت أحداً على الغلبة... وددت لو حاورت أحداً وكان الحق معه».

الإمام الشافعي

أولاً: من السؤال إلى المسؤولية، من أين يبدأ التفكير النقدي؟

السؤال النقدي (La Question critique) في جوهره سؤال فلسفي، والسؤال الفلسفي في العموم هو أس التفلسف، ويقوم النقد في الفلسفة مقام العملة ذات الوجهين، فلا ينفصم أحدهما عن الآخر، ومن ثَمَّ فإن معاينة الواحد تقتضي جلاء الإبهام عن الثاني؛ لما فيه من مزيد مزية وتنبيه.

لذلك فإن أسلوب النظر إلى النقد باعتباره تساؤلاً إشكالياً: ما النقد؟ أو تخريج النقد مَخْرَجاً فلسفياً، سيقودنا إلى الخوض في المشاريع الفلسفية؛ لأن هذا النوع من المعاينة لا يعني الانفصال عن حدود النقد التقعيدي، وأقصد به النقد المدرسي لا النقد في صورته الفلسفية.

فالعقل يحتاج إلى نقد، وإلى تأسيس، والتقعيد في جوهره ضد النقد، حيث إن النقد ضد التقعيد، فهو ثورة دائمة، وعليه فالنقد أساساً ضد

التأسيس، بل هو -فيما أتصور- إخراج للوظيفة النقدية من الإطار التعليمي الساذج، إلى الإطار الفلسفي الإشكالي (Problématique) الذي به يتم إصلاح هذه الوظيفة التأسيسية، من خلال زعزعة اليقين الذي يسكنها، أي: أنني سأعمل على أَشكَلةِ النقد، أي: جعله موضوعاً للتفكير الفلسفي.

لذلك تتخارج هذه الدراسة، في طريق صاعد من المتناهي في الصغر إلى المتناهي في الكبر، من العالم الصغير إلى العالم الكبير، لمحاولة الخوض في تعرية أكثر الأطروحات إثارة للجدل بين الدارسين، والباحثين.

وهي لا تزعم الإجابة عما غمض من قضايا ومباحث في طبقات الخطاب النقدي العربي، بقدر ما تدعي إرادة التفكير الحر (La volonté du libre pensée) في استشكالات ظلت حبيسة الممارسات الإيديولوجية التي أَخَلت بضروب التفكير المنْتِج[1].

بل لعلها تتجاوز القراءة التشريحية، التعليقية التي هي في الأساس قراءة وصفية ارتدادية على فقهيات القبيلة في الحفاظ على الموروث؛ هذه القراءة لا تدفع جديداً، ولا تُجدد قديماً، وإنما تُعيد شرح القديم، فهي، إذاً، لا تُراكم الإشكالي، ولا تُمشكل المتراكم، فالقراءة التي يَتقَوم في لُبّها هذا البحث تعمل على استشكال بعض العناصر البنيوية في العقل العربي، لا لتعوير الخطاب، بل لاستنطاقه، والقيام على الرؤية المصاحبة، أو المحركة له.

فالهدف وفق هذا التحديد -في تقديري- جليل من جهتين:

- **أولاً**: الوقوف على نَوَاحٍ لم يُسبق إلى طرحها أو تخريجها وفق هذا المنطق الاستدلالي الناظم لحاسة البحث، ومن ثمة تعيين الطارئ الذي أركس الخطاب النقدي العربي، وجعله لا يستقيم في سماء المخاصمة النقدية بما أنها فعل حضاري مولد للقيم الحجاجية الحوارية.

---

(1) أبو زيد، نصر حامد، آليات القراءة وإشكاليات التأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط5، 1995م، ص25.

- **ثانياً**: لا أدعي فضل إصلاح هذه الصنعة، بقدر ما أهدف إلى إعادة الصنعة إلى ميزانها الذي صيرها عملة تُتَداول بين جمهور المتعاملين، في حقلَيْ النقد والفلسفة.

وعليه فإن الداء العضال الذي أنهك -في تصوري- جسد التفكير العربي اليوم، هو التفلسف خارج المكان؛ لأننا أغرقنا أنفسنا وثقافتنا بأسئلة خارج مجالنا الثقافي، وهذا يتطلب منا عودة على حالة الإنسان العربي في الحياة، ومحاولة ربطه بنسقه الأخلاقي للحضارة الداعي إلى أسباب الخلافة[1]، التي تُحقق الفضيلة بما هي مشروع مُتمِّم للحكمة، وهي الانتقال بالسؤال الحادث لعالم الجواب، إلى تأسيس مطلقية في الجواب، على اعتبار أن:

الله ناظم للعالم؛ لأن السؤال الفلسفي: «كان في البدء طبيعياً كونياً، أي: كسموبولوتياً لا يخص إنساناً بذاته، بعكس ما يحاول بعضهم حصره في عرق معين، كما في محاولات حصره في منطقة السؤال الإغريقي القديم، طلباً لمقتضيات تَمرْكُزٍ معين، إذ إن سؤال البدء الفلسفي لم يكن سقراطياً قط، إلا وفق متصور للفلسفة، لكن السؤال السقراطي حمل معه الفصل والانفكاك بين الطبيعي الكوْني والميتافيزيقي، وأخذ يجول في محيط المسافة بين أشياء الطبيعة وأوهام الميتافيزيقا»[2].

فالسؤال النقدي يُحيل على مسؤولية أخلاقية للجواب، للصلاح، ولعل هذا المعنى هو الذي قصد إليه طه عبد الرحمن في قوله: «وهكذا يتبين أن الفيلسوف يَسأل (بفتح الياء) لأنه يُسأل (بضم الياء)، فيلزمه أن يجيب عما

---

(1) في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البَقَرَة: 30]. ولقد بسط أبو يعرب المرزوقي فكرة الروحانية الاستخلافية في ركنيها الروحاني والوجودي بين ابن تيمية وابن خلدون في كتابه: شروط نهضة العرب والمسلمين.

(2) كوش، عمر، أقلمة المفاهيم: تحولات المفهوم في ارتحاله، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط1، 2002م، ص25.

سُئل، فوجود سؤاله، إذاً، من وجود مسؤوليته، فإذاً، الأصل في الفلسفة ليس -كما اشتهر- «السؤالية» وإنما «المسؤولية»(1).

وعليه؛ فإن عمل الناقد لا يجب أن يخلو من هذه المعضلة؛ التي جعلته خارج الفعل المعاصر لاستحداث نظرية نقدية.

لأنه لم يُقدر قيمة التساؤل الحادث للمسؤولية، الجامعة بين القول والفعل؛ لأن النظرية بما هي منظومة اجتماعية، لا يمكنها أن تبقى خارج الممارسة.

هذا الفصل الدقيق في النقد العربي المعاصر بين النظر (السؤال) والفعل (الممارسة - المسؤولية)، هو الذي أفقد الحلم العربي شرعية السؤال، أو على الأقل أفقده شرعية الاستنبات/المسؤولية، ذلك: «أن معيار القيمة التاريخية لفلسفة معينة، يتجسد في مدى فاعليتها النظرية والعملية، وإذا كان صحيحاً ما يقال بأن كل فلسفة تعبر عن المجتمع الذي أنتجها، فلا بد لها من أن تفعل بدورها في هذا المجتمع مولدة تغيرٍ ما، ومدى فاعلية هذه الفلسفة في مجتمعها هو معيار قيمتها التاريخية»(2).

ولكن قبل ذلك: هل السؤال النقدي هو آخر غير السؤال الفلسفي؟ هل كل منهما يصدر عن مشكاة مختلفة؟ أم أن التفكير في السؤال الجزئي ما هو إلا ضرب من القطع التحتي الذي يتيح نظرية محكمة البناء؟

فالعجز الملاحظ في أسس التفكير النقدي العربي المعاصر، أنه ليس هناك صانع لشروط الممارسة النقدية؛ لأن التفكير في الأجهزة التي عاينها النقاد إما استحضاراً من القديم، أو تقليداً للطارئ الغربي، إنما هي محض

(1) عبد الرحمن، طه، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط1، 2002م، ص15.

(2) مجموعة من المؤلفين، سؤال الأصل؛ مقاربات في فلسفة التاريخ، دار الغرب للنشر والتوزيع، وهران، ط1، 2008م، ص135.

القطع التحتي الذي يُحَوِّل البحث النقدي العربي المعاصر إلى مجرد واجهة تعج بالأجهزة، دون خلفية معرفية رصينة.

هذه الخلفية لا يقوم بها الناقد، بل يقوم بها الفيلسوف النَّاظم بين أصول التفكير (النظر)، وأصول الممارسة (العمل).

فالفيلسوف، باعتباره شخصاً جامعاً لخطاب النقد؛ هوية وممارسة، يستطيع أن يتجاوز العائق المعرفي الذي نعانيه في مُدونة الخطاب النقدي المعاصر؛ الذي يشهد فيه كثير من الدارسين والباحثين بغربة النقد الذي يُمارس في سمائنا النقدية المعاصرة.

فالسؤال (Question) يعبر عن حالة الميلاد (Naissance)، والميلاد، هنا، يعني البدء حيث: «تبدأ الفلسفة مع السؤال، ولكن فعل (بدأ) يفترض انْوِجَادَ نقطة ما تكون هي البدء، أو البداية، وما يبدأ لا أنه قد صار كائناً – من- قبل (...)، إلا أن السؤال يتخطى مشكلة البداية، ليجعل من نفسه لحظة البدء ذاتها، أي: بمعنى أنه ما إنْ ينبثق السؤال حتى ينبثق معه ما يسأل عنه»[1].

فتاريخ الحياة هو تاريخ التساؤل؛ لذلك بدأ الإنسان في صناعة السؤال للوصول إلى الحقيقة (vérité)، أو وضع تصور للعالم بأبعاده الثلاثية: الألوهية – الطبيعة – الإنسان.

هذا التساؤل الذي أدى بالإنسان إلى صناعة المفاهيم، ووضع التصورات، فالسؤال جعل الإنسان يتجاوز العوائق والمطبات الأنطولوجية الكبرى؛ ليتحرر من الموجودات الطبيعية، وينتقل إلى التصور الأعلى -علة الوجود بالنسبة له- والفلسفة كما يقول ميشال مايير (Michel Mayer) متعلقة بما يسميه بـ: «نظرية المساءلة، أو علم السؤال، فهو يديم العودة بالفلسفة

(1) الصفدي، مطاع، نقد العقل الغربي؛ الحداثة وما بعد الحداثة، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط1، 1990م، ص15.

إلى وظيفتها الأولى كما برزت مع اليونان، أي: إلى وظيفة السؤال والاستفهام، وعليه فإن كل سؤال هو حاجز، أو صعوبة، أو ضرورة اختيار، فهو بالتالي نداء إلى اتخاذ القرار»[1].

ولو تأملنا المشاريع الفلسفية الكبرى لوجدناها ابتداء مشاريع للتساؤل، واختلاف الوضعية التساؤلية هي التي أدت إلى اختلاف في المشاريع، والرؤى، والتصورات، هذا الانطباع المعرفي هو أساس المشروع الفلسفي الغربي.

وعليه؛ فإن السؤال هو الذي فتح آفاق التفلسف، وشكل داخل الخطاب الفلسفي منعرجات متعددة، وهي في أساسها منعطفات هرمينوطيقية (Tournants Herméneutiques)؛ لأن أساس التساؤل إنما هو تحصيل الفهم، وتقويض اليقينيات التي شكلها تاريخ المساءلة، لتمضي الحوارات الفلسفية في شكل هدم وبناء، من خلال ربط البدايات بالنهايات لتحصيل التواصل المنهجي، الذي هو أس المشروع التساؤلي في الفلسفة الغربية.

ذلك أن هذه الذات، الكينونة مسكونة بمناطق اللامُفكر فيه (L'impensé) أو مناطق المكبوت (Le refoulé) التي لم يكن يُفكر فيها؛ لذلك يعمل التساؤل على البحث في هذه المناطق المفقودة/ المحجوبة/ المتخَفيَة، وهي أسئلة زمنية قد تعود على البدء، ولكنها تندفع إلى الأمام؛ ذلك أن التساؤل الفلسفي: «يخترق الأزمنة، إنه سهم متحرك، فهو زمني ومتزمن، ولا يمكنه أن يحدث إلا في زمن الممكن، وليس ثمة ممكن إلا في المستقبل»[2].

هذا التواصل المسائلي قاد الفلسفة الغربية إلى تجاوز إحراجاتها المختلفة، ومن ثمة عملت هذه الأسئلة والأجوبة على بناء منظومة نقدية

---

(1) مايير، ميشال، نحو قراءة جديدة لتاريخ الفلسفة؛من الميتافيزيقا إلى علم السؤال، ترجمة عز الدين الخطابي، إدريس كثير، منشورات عالم التربية، الدار البيضاء، ط1، 2006م، ص3.

(2) الصفدي، مطاع، نقد العقل الغربي؛ الحداثة وما بعد الحداثة، ص19.

ارتكزت على تثبيت جملة من المركزيات، دارت حول المسائلية التي قادت صيرورة المراجعة التي تكون في بعض الأحيان جذرية، من خلال تواصُلٍ عميقٍ فعالٍ تَنَزلَهُ هذا المسار من طور فلسفة النظر إلى مُسطح العمل.

هذا ما يُبرز أن الفلسفة: «تعتمد دوام السؤال من فتح لآفاقها، وإثراء لإمكاناتها، وذلك لانطواء مفهوم السؤال المأخوذ في حده على معنيين أساسيين، هما: الطلب والتداعي»[1].

ولقد عُلم أن الفلسفة في التساؤل تطمح إلى الإجابة على الإشكالات لتحصيل المعرفة؛ لذلك لا تستقيم دون طلب: دائم، دؤوب، ديمومي، ومطلبها: الجواب، هذا الأخير الذي يطلب تساؤلاً؛ ليتواصل الانفتاح في عالم: سؤال، جواب.

فالفلسفة: «هي التي تملك السؤال الذي يظل له جواب منفتح أمامه؛ ما إنْ يُثار السؤال في ديارها حتى يصير كل شيء قابلاً لتجاوز هويته، وليس التجاوز هنا بمعنى أن يغادر الشيء نفسه أو موطنه الأصلي، ولكنْ أن يصير هذا الموطن بمثابة النفي المؤقت أو الدائم، والمشكلة بالنسبة للفلسفة أنها ليست كُلها سؤالاً، بل إنها تدعي أحياناً كثيرة أنها وحدها المخَولة بإعطاء الأجوبة»[2].

وعليه؛ فإن مطلب التساؤل الأولي هو تشكيل وعي عميق بالمفكر فيه واللامفكر فيه، الحضور والغياب، وهذا ما يجعل للنقد وظيفة تثويرية للعقل، باعتباره آلة المحاججة التي يتم بها التفكير، والثورة المسائلية إنما هي، أساساً، ثورة ضد الدوغما التي يختزنها العقل.

فالمطلب أن يتوسع مفهوم العقل العربي إلى هذه الوظيفة العلاجية؛ ليمكن للإنسان العربي أن يتجاوز الإرث الوثوقي، البياني.

---

(1) عبد الرحمن، طه، فقه الفلسفة (الفلسفة والترجمة)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، ط1، 1995م، 1/ 11.

(2) الصفدي، مطاع، نقد العقل الغربي، ص16.

وكذلك تجاوز الأفعال الشرطية الناتجة عن ردة الفعل؛ لأن الغاية التي يجري إليها هذا البحث هي الإصلاح في النموذج النقدي[1]، مفهوماً وممارسة، نظراً وتأويلاً، وليس فقط إصلاح الأداة أو الإجراء الذي يتم به النظر إلى النصوص.

وهنا يمكننا الحديث عن المسؤولية النقدية، فحسب، ذلك أن النقد المسؤول يمكنه أن يحقق التميز والإبداع الذي نهدف إليه، وهو الذي يعبر عنه طه عبد الرحمن بقوله: «وقد فات بعضهم إدراك هذه اللطيفة؛ التي تجعل السائل مسؤولاً، والمسؤول سائلاً- أي: تجعل الفلسفة أخلاقاً-».

فراح يقرر أن الفيلسوف هو من يهيم في وادي النقد، لا يلوي على شيء، اللهم مطلق الاعتماد في نقده. والحق أن السؤال الفلسفي لما كان مصحوباً بالمسؤولية، بل مؤسساً عليها، صار أداة لنقد مسؤول.

والنقد المسؤول هو الذي لا يركن إلى الاعتقاد في نفسه، فضلاً عن عدم الركون إلى الاعتقاد في الوسيلة التي هي العقل، وإنما يمارس النقد على نفسه كما يمارسه على منقوده، وعلى وسيلته العقلية، فهو، إذاً، ليس بنقد معقود يخشى انعطافه بالضرر، كما هو شأن السؤال بلا مسؤولية، وإنما هو نقد منقود يؤمن جانبه، بل يُرجى نفعه»[2].

إن هذا النقد المسؤول هو الذي يمكن للفلسفة العربية من أن تكون لها أسئلتها الخاصة النابعة من تجذر السؤال في الخصوصية الحضارية التي تستدعي أجوبة، لا على شاكلة الأجوبة المقَدمة، وإنما على أساس الحاجة الراهنة لدواعي التساؤل.

---

(1) إصلاح النقد يهدي -في تصوري- إلى تقوم جهازين ينهضان في صلب الإنسان لتحقيق التمييز عن الآخر -إصلاح العقل، الذي يتم به التفكير (النظر)- وإصلاح الروح التي تتم بها الممارسة (العمل).

(2) عبد الرحمن، طه، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ص15-16.

وهذا ما يجعلنا نستنتج أن جهود تثوير النظرية النقدية عند بعض الدارسين استدعى، بداية، استنهاض الفيلسوف الصانع للنقد، وليس دفع أسئلة فارغة جوفاء، من قبيل قياس الشاهد على الغائب، ودعوى النظر عند هؤلاء أن الفلسفة إنسانية.

ومثل هذا التصور لا يخلو من مغالطة منهجية؛ لأن الاشتراك العام الإنساني لا ينفي بتاتاً الخصوصية التي تجذرت في العرقي، والديني، والجغرافي، وأصبح لهذا الثلاثي عمله في الخصوصيات الحضارية، ومن ثمة حُصول الممايزة التي تختلف فيها البدايات والمآلات، هذا ما يجنبنا الصدامات اللامتناهية.

ولعل لفيفاً من النقاد لم يهتموا بتشقيق الحاجة النقدية من أمها الفلسفية، مما أدى إلى الخلط الفظيع في الرؤى والتصورات؛ ليصبح النقد العربي مجرد وعاء، وحقلاً للتجارب، اختلط فيها الصالح والطالح، ولعل هذه الوضعية هي التي عبر عنها عبد الله إبراهيم حين قال: «فالثقافة العربية أصبحت حقل صدامات لا نهائية بين المفاهيم، والرؤى، والتصورات.

ذلك يسببه -فيما نرى- عدم الاهتمام بمسار تلقي الأفكار الذي يؤدي إلى أن تحافظ المكونات الغربية على نفسها، دون الانصهار في نسق الثقافة الجديدة الذي يحتضنها»[1].

إن السؤال العربي المعاصر هو الذي يتجاوز -في تقديري- مطب السؤالين اليوناني والحديث[2]، ويؤسس لنفسه حراكاً معرفياً، لا ليلغي المعرفي، وإنما ليتجاوز به إليه، أو ليتجاوز ما يسميه طه عبد الرحمن بالاستشكال في شقيه: الفكر الواحد، والأمر الواقع.

---

(1) إبراهيم، عبد الله، المركزية الغربية (إشكالية التمركز والتكون حول الذات)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، ط1، 1997م، ص10.

(2) السؤال اليوناني ركيزته الفحص؛ فحص الدعوى وإيجاد التناقضات في الأجوبة للفهم، ويمثلها سقراط، السؤال الحديث وهو ليس سؤال النقد، بل سؤال عن الآلة.

أو هو الذي يمكن أن يحقق الاستخلاف بالمعايير النقدية التي ضبطها أبو يعرب المرزوقي؛ لأن المتفلسف عند هذين الباحثَيْن هو الذي يمكنه أن يتقاول مسائلياً، من خلال تحصيله للنظر الفلسفي صناعة، ومدى تقديره للفعل الفلسفي، أو نقله التفلسف من النظر إلى العمل، أو من القول إلى الفعل، والإتيان في التحصيل على طرق المتبلغين فيه، لغة ومفهوماً.

وهم، هنا، يَردُّون على بعض الدعاوى التي تعدّ الفلسفة صناعة غير عربية، بل يرجعون -في تقديري- إلى رأي ابن خلدون الذي يعدّ التفلسف متعلقاً إنسانياً، مع فارق الحاجة حين يقول: «وأما العلوم العقلية التي هي طبيعية للإنسان، من حيث إنه ذو فكر، فهي غير مختصة جملة، بل بوجه النظر فيها لأهل المِلَل كلهم، ويستوون في مداركها ومباحثها، وهي موجودة في النوع الإنساني مذ كان عمران الخليقة، وتسمى هذه العلوم: علوم الفلسفة والحكمة»[1].

هذه العبارة فيها رد حاسم على بعض الدارسين الذين لم يستفيقوا من وهم الحدث[2]؛ لأن التساؤل ينبغي أن يطرح بصورة مغايرة[3]، ذلك أننا وضعنا إصلاح المفهوم النقدي مُوَازياً لإصلاح المفهوم الفلسفي، وذلك لتمام الاطلاع على الأنساق كافة التي تقف وراء عجزنا عن التأسيس النظري للنقد.

إذاً، علينا، بدايةً، تقشير مفهوم الفلسفة بما هي تحاكم تاريخي بنيوي يتفاعل ضمن مقولتي العرقي والجغرافي، وما يميز شروط النسق الذي نُفكر داخله فلسفياً.

---

(1) ابن خلدون، عبد الرحمن، المقدمة، دار الفكر، بيروت، ط1، 2006م، ص504.

(2) أقصد هنا تساؤل عبد العزيز حمودة، ومن لف لفيفه، حول إشكالية «من نحن»، خاصة بعد الصدمة الكبيرة التي شكلتها حملة نابليون على مصر في المنظور العربي، وما شكلته من مأزق حقيقي كشف عن البنية الطوطمية لمجتمعنا العربي المتخلف نظير المجتمع الحديث.

(3) كقولنا فلسفة عربية - غربية، فهي ذات طبيعة وصفية، مكانية، عرقية.

بمعنى: علينا، بداية، بناء الشروط التاريخية، والمادية البنيوية التي نقلت إلينا هذا الإبداع بما هو فلسفة عربية؛ لأننا في الحاصل سنتحدث عن الفاعل، الملاحظ العربي الإسلامي في الفلسفة، النقد، وعن تلك المشاريع التي وُسمت بهذه العلامة، بياناً وتِبيَاناً.

ولما يتم لنا هذا الطلب، نتجاوز الدعوى التي نقلها «مطاع الصفدي»، ونضرب بها عرض الحائط حين يتحدث عن السؤال الفلسفي العربي، فيقول إنه: «يبقى سؤالاً خارج الفلسفة ما دام لم يدخل تاريخها، ولم يتوقف بأوقات ذلك التاريخ.

والمأزق الذي تحياه الفلسفة المعاصرة في خطابها المهني التقليدي إنما يعبر عن شعور الفلسفة المحترقة بضياع صلتها بالفلسفة؛ ولذلك يتأرجح السؤال العربي للفلسفة بين أن ينضوي تحت خطابها التقليدي، أو أن يقف وحده في العراء، ويشارك في معاناة هذا المأزق، ويكون له دوره في البحث المختلف عن الفلسفة المختلفة»[1].

أتصور أن مُساءلة الفلسفة بهذه الكيفية تؤدي إلى وهن المطلوب، ذلك أن التشريح أو الوصف السابق يحاول أن يدخل الفلسفة العربية في جدل خارج مصبها الإشكالي الذي خَلَّقها، وأبدعها، فهو يعيب عليها هذه التقليدية في المطارحة، لكنه لا يقدم بديلاً نافعاً للحراك الفلسفي إلا داخل مصب مُغايرٍ، فيما يقابل الآخر، وهو بناء مقلوب.

إن هذا الرأي سَفه الحلم الذي يستفيق كُتابه على أمل استنهاض مشروع فلسفي عربي، يقول: «ومع ذلك فالمشكلة في السؤال العربي أنه لا يستطيع أن يتوجه إلى الفلسفة، وهو قاطع تماماً مع تراث أجوبته مع جاهزية الجواب المسبق (...) فهو ليس بعد سؤالاً في السؤال، ليس هو بعد لماذا لماذا؟

إلا أنه يستشعر ضرورة البدء (...) إنه ينزع مجدداً إلى البدء، يسأل عن طرق للعودة إلى البداية في كل شيء (...).

(1) الصفدي، مطاع، نقد العقل الغربي، ص22.

وفي النهاية لا يمكن للسؤال العربي في الفلسفة أن يكون كذلك إلا عندما يتأصل، ويتجذر؛ ليصبح هو السؤال الفلسفي للفلسفة، عند ذلك يفارق غربته، لا تحاصره خصوصية، بل يجد خصوصيته في شمولية تَحوله الفلسفي، يعثر على ذاته في السؤال الفلسفي ذاته، قد يجيئه هو من طريقه الخاص، ولكن أن يلتقي فيه بمنفى وطنه السابق، ويؤسس له استيطانه الجديد»[1].

فهل يستطيع أن يؤسس الفيلسوف لنفسه وطناً خارج الزمان، إن وطن الفيلسوف هو القلق باعتباره مفهوماً ثاوياً في المنفى/الضياع، فيما يقول فتحي المسكيني: «إن القلق ذو دور جد خطير، هنا، هو ما يعيق الدازاين من ربقة الوطن العمومي، ويَرُده إلى نفسه عارياً من كل وطن، إن القلق يخرج الدازاين من بيته اليومي، ويقذف به في لا مكان، وحيث لا مكان - لا وطن، إن الدازاين يقلق من اللاوطن الذي يثوي فيه، فهو موجود في تراوح حاد بين خوف من الضياع (Verlorenheint) في مدينة الهم، وخوف من «اللا- بيت» (Unzuhause) في العالم بعامة»[2].

لعل هذه المُحاجة الهايدغرية للكينونة أخرجتها من المكان لتلقيها في اللغة، جعلت الهوية خارج اللغة مضطربة، ذلك أن اللغة هي بيت الوجود المتخفي، المحجوب، الغائر، الظاهر، إنه تخريج جمالي للتساؤل المبدئي في الفلسفة حول الكينونة، التي عبر عنها بـ: «كائن هناك، ويقصد به: الكائن الغافل، أو شارد الذهن الكائن البعيد عن ذاته، وباختصار الكائن غير الموجود هنا»[3].

ليس غرضنا، هنا، تحليل النقد الفلسفي الهايدغري، بقدر ما يعنينا أن

(1) المرجع نفسه، ص29-30.

(2) المسكيني، فتحي، الفيلسوف والإمبراطورية (في تنوير الإنسان الأخير)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، ط1، 2005م، ص61.

(3) غراندان، جان، المنعرج الهرمينوطيقي للفينومينولوجيا، ترجمة عمر مهيبل، الدار العربية للعلوم، منشورات الاختلاف، بيروت - الجزائر، ط1، 2007م، ص92.

النقد المسؤول يحمل مبدأً أساسياً، حيث لا يؤمن بالجاهز واليقين الذي تشكله سلطة قارة ميتافيزيقية، تاريخية، جغرافية، هذه المركزيات التي تأسست عقائدَ، وإيديولوجيات.

السؤال ذو طبيعة حوارية تقويضية؛ ذلك أن خلاصة المشروع الفلسفي، إنما هو السؤال مثل عرضنا الآنف على فلسفة هايدغر، فقد: «افتتح مؤلفه الوجود والزمان Sein und Zeit بتأكيد يبدو بديهِياً، وهو: أن سؤال الوجود قد أصبح حسياً.

معتبراً أن طرح هذا السؤال من الأهمية بمكان، وسيقول هذا الفيلسوف بأن السؤال هو المحرك الأول لكل ميتافيزيقيا ممكنة، وأنْ يُشكل حقيقتها الضمنية، وغير المعَبر عنها»[1].

وعليه؛ فإن السؤال رحلة أو مسار نحو المنعرجات الكبرى للفلسفة، التي هي أساس التفكير النقدي المعاصر.

وعليه؛ فإن العمل الذي يضطلع به الباحث هو أن يُعيد الناقد/ الفيلسوف إلى حقله التداولي، إلى أرضنته في إقليم (علمه وعمله)، إلى ما يُشكلُه إنساناً متكاملاً قيمِياً ببُعديْه الأرضي والسماوي، الدنيَوِي والأُخرَوِي، العقلاني والمتعالي، لا ينفصل هذا عن ذاك، فيُؤدي البتر الإبستيمي إلى الإعاقة التي تؤدي إلى الفراغ في المساءلة التي تبني التفكير السليم.

تأسيساً على ما تم، يتطلب الأمر أن ينخرط المشروع النقدي عقلاً (التنظير) وممارسة (الملاحظ) ضمن هذا الحقل؛ الذي يتسم فيه الملاحظ والنظري بالانسجام التام.

إنه تعزيز لقيمة حضارية غاية في الأهمية تجانس العلم والعمل المفضي إلى الصيرورة التاريخية الحادثة لشروط النقلة المتوخاة، وهو إلحاقُ الناقد بما هو مشروع مُجدد في أسس الأنساق الثقافية.

(1) مايير، ميشال، نحو قراءة جديدة لتاريخ الفلسفة، ص30.

فمن خلال وقوفنا على الخطاب النقدي العربي المعاصر ألفيناه أشبه بالطلل المسكون بالخراب، الذي عكف الشاعر على إعادة إروائه بعد مَوَاتٍ، وقد ظل هذا الخطاب مُجوفاً مُنْهاراً من الداخل، فاقداً لسمة التداعي والطلب، وهما أهم سمات تواصل الخطاب، وتدافعه في الزمن. ويرتد هذا الفراغ إلى:

- إفراغ النقد من المدلول الزمني الدافع إلى التحويل في القيمة، مع المحافظة على المرجع الدال، وبالتالي سُكون النقد العربي من لحظة تعطله زمنياً -لحظة التساؤل والمراجعة الدافعة- إلى تخلقه جديداً في الزمن كائناً وجودياً يعيش في زمن ما، ويحدد نفسه في زمن آخر بتجدد أسئلته.

- تراكم مدلول النقد، وغلبة النموذج الغربي على المحمول العربي ميزة مصنفة، حافظة لشروط النسبة؛ لأن النقد العربي بقي خارج المكان سؤالاً قيمياً مسكوناً بالميتافيزيقيا، أنهك المحصول الدنيوي بالنموذج البياني البلاغي، نتيجة الأرثوذكسية المدرسية التي لم تتجاوز العقلية الدوغمائية المغلقة على نظام أبوي[1] لم ينتج سؤالاً جديداً، بل ظل آلية استنتاجية للقديم كما هو؛ إنه التتريث الذي تحدث عنه الجابري، أيْ: «كيف يُنْتِج التراث نفسه»[2].

وانطلاقاً مما تبين، فإن المطلب الموضوعي لهذه المطارحة هي، أساساً، فهم الأسس التي تقف خلف الأنساق النظرية النقدية عامة، ثم تحصيل وعي دقيق بفشلها الذريع في تأسيس حوار خلاق مع الآخر، هذا الأخير حَولنا إلى ذات ناضبة تأخذ دون أدنى شعور بالارتواء.

وعليه؛ فمطلبنا في الفهم لا يوجد في الإجراء الذي نتوجه به إلى النصوص، وإنما في العقل الذي قَصر أن تكون له آلياته وميكانيزماته

(1) هو السياج القرائي الذي يجعل الابن مخبوءاً في جُبة الأب دائماً.
(2) القراءة الأصولية المولدة لقيم الماضي.

الخاصة، إذاً علينا تشريح وتفكيك الواجهة الخلفية لهذا العقل، غير أن هذا العقل لم يأت من الفراغ، وإنما تأسس في محيط من العمران، الفضاء العام.

ثانياً: الحوار الاختلافي النقدي:

تماماً لبيان القول تبين أن التحليل؛ إنما هو مشروع فهم للأنساق الثقافية التي تقف وراء النظرية النقدية، أي: سنقوم بتحليل المرجعيات الدينية، والجغرافية، والعرقية التي بنت لنا موضوعاً سُميَ بـ: النقد العربي.

وعليه، فإن هذه اللاحقة «عربي» إنما تُؤسس الاختلاف المطلبي الذي لا يتبين إلا من خلال الحوار، وهذا ما سماه طه عبد الرحمن «بالحوار النقدي» والذي لخصه في أربع قضايا مهمة: «أولاها أن بنية الكلام أصلاً بنية حوارية، وأن بنية الحوار أصلاً بنية اختلاف لا بنية اتفاق، والثانية أن الاختلاف في الرأي لا يسوى بالعنف وإنما يسوى بالحوار، ولا هو هنا يؤول إلى الخلاف، وإنما يؤول إلى الوفاق، ولا هو أخيراً يتسبب في الفرقة وإنما يتسبب في الألفة، والثالثة أن الاختلاف في الرأي يتقيد في سياق الحوار لضوابط منهجية، ومنطقية محددة تصرف عنه المهلِكات الثلاثة: العنف - الخلاف - الفرقة.

والرابعة أن وجود الاختلاف في الآراء لا يضر أبداً وجود الجماعة الواحدة، بل يكون خير مثبت لهذا الوجود؛ وذلك لقدرته على تحريك سكون الجماعة، وتقليب أطوارها، وبالتالي تجديد الشعور بالمسؤولية المشتركة عند أفرادها»[1].

والاختلاف سمة واصفة للتميز المحرض على الإبداع، فالاختلاف ترحال دائم في عالم الخصوصية، في عالم العلامات التصنيفية للأنا، الآخر بما عليه طبيعة الشعوب، وهذا يُوجب التعارف والحوار لا القطيعة المعرفية[2].

---

(1) عبد الرحمن، طه، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ص46.
(2) القطيعة المعرفية سمة أساسية في الفكر المعاصر، وهنا نفرق بين الحاجة العمومية =

والاختلاف بهذه الصيغة يحقق الحرية الإنسانية، بل هو خلخلة للذات من خلال رؤية الآخر، أو من خلال وضع الذات في تاريخها الطولاني للبحث في مناطق النسيان، وإعادة ربط الكائن بوجوده، من خلال تمكين النصوص من لعب دورها في الحوار النقدي الخلاق، إلى استعادة الذات ثقتها لاستئناف القول الإبداعي.

وهذا لا يتم إلا بالبحث في نظام الممارسات الذي أدى إلى تشكيل بؤر التمركز الكلية؛ لأن البحث إنما يتضمن، أساساً، ما تحدث عنه جاك دريدا في حديثه عن «القوة والدلالة» حين قال: «ولكن في البنية لا يوجد فقط الشكل والعلاقة والتشكل، ولكن يوجد أيضاً التضامن بين العناصر والكلية التي هي دائماً شاخصة.

إن المنظور البنيوي (La perspective) في النقد الأدبي، بحسب تعبير جان بيير ريتشارد، تساؤلي وشمولي (totalitaire Interrogative et)[1].

إذاً الغاية: هي الكلي المقصود به النظام التساؤلي، النقدي وانشغالاته، ومن ثمة الأسس والبنى الخلفية التي تضخ هذا الخطاب النقدي القائم في أس السؤال المسؤول المختلف؛ لأنه قوام التعرف الذي تتميز به الخصوصية العربية الإسلامية للحوار، وروح النقد والأخلاق، هذا اللاهوت الغائر في طبقات الخطاب النقدي العربي.

= والحاجة العلمية، حيث تسود المعرفة العامة ميكانيزمات التواصل، وتنقطع في الحاجة الثانية، ذلك أن أشكال التناظر بين العلوم العلمية والإنسانية متفاوتة من جهة التواصل واللاتواصل؛ فالنسق العلمي متسم فيما يتصور غاستون باشلار بالانغلاق يرفض باب الاجتهاد، على خلاف التوجه في العلوم الإنسانية فهو نسق مفتوح على السياقات المختلفة. يراجع في هذا الأمر كتاب، هشام، محمد: تكوين مفهوم الممارسة الإبستمولوجية عند باشلار. أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، ط1، 2006م. أو، مهيبل، عمر: إشكالية التواصل في الفلسفة الغربية المعاصرة، الدار العربية للعلوم، منشورات الاختلاف، بيروت، الجزائر، ط12، 2005م. الفصل الأول.

(1) Jacques Derridā L'écriture et la différence, édition Seuil, p. 12.

فالحوار قدر المتكلمين، فلا يوجد الحوار إلا حيث الاختلاف؛ فإذا: «أنزل الخلاف منزلة الداء الذي يفرق، فإن الحوار ينزل منزلة الدواء الذي يشفي منه»، والحوار والاختلاف وجهان لعملة واحدة: «فالأصل في الكلام هو الحوار». و«الأصل في الحوار هو الاختلاف»[1].

وحينما نرجع إلى المعاجم نجد أن الحوار يحيل عموماً إلى المصطلح الإغريقي (Dialogos) الذي يعني «المحاورة أو المحادثة»[2] (Entretien et Discussion). وعموماً فالحوار هو المحادثة التي تكون بين طرفين أو أكثر، يحيل على فكرة التبادل والاستعمال، ذلك أن أي حوار بين طرفين يؤدي إلى استعمال أو تبادل الألفاظ، واحترام قواعد الكلام[3].

وعليه فإن الحوار فاعلية بشرية من أجل بناء العقلية الاختلافية، ذلك أن المتحاورين يقصدون، أساساً، إلى كشف الحقيقة، والحوار نوعان: إما أن يكون حوار اتفاق، أو حوار اختلاف؛ فأما الأول: فهو الذي يُشيع المطابقة بين العارض والمعترض.

وأما الثاني: فذلك الذي يتخالف فيه المتناظرون. وهذا ما يهدف إليه مشروع القراءة الذي أزعمُ القيام به.

حيث سأنهض في حوار عميق مع مختلف المشاريع الفكرية، وقد يتبدى للبعض أنه مونولوج داخلي يخص الباحث، لكنه حوار فعال صامتٌ بين ممثلي المشروع الفكري العربي والقارئ/ الباحث؛ لينتج الحوار الداخلي بين النصوص وإعادة القراءة، نوعاً من التوليد المتين لمختلف الانهمامات الفكرية من جهة، والقيام على المعضلات الكبرى لها من جهة ثانية.

وهذا كله عبر توجهين؛ حوار مباشر بين النصوص والباحث، وحوار

---

(1) عبد الرحمن، طه، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص20.

(2) Patrik Charaudeau, Dominique Maingueneau. Dictionnaire D'analyse du discoure, édition seuil, paris, 2002, p. 178

(3) Ibid, pp. 179-180.

داخلي يكون في شكل مونولوج مثمر بين الآراء المختلفة التي تعتمل في ذهن الباحث.

وأما الحوار الاتفاقي فهو الذي يؤدي إما لحصول آلة المحاجة للمتخاطبين من حصول المغالبة لأحدهما؛ إما على سبيل قوة الحُجة، وإما على سبيل حُجة القوة.

وأما قوة الحجة فتعني: الاختلاف في طبقات المتحاورين نتيجة الفرقة الحاصلة غالباً بين المتخاصمين، وأما حجة القوة فتعني: التماسَ الحجة بالعنف والخلاف المفضي إلى الحرب، وهذا الأمر يؤدي إلى تفاقم التفاعلات الحوارية، نتيجة اختلاف المطالب وعدم التناسب بين الفِرق، وهذا ما عُرِف أصلاً في تاريخنا الإسلامي بالمناظرة، وهي:

«المحاورة بين فريقين حول موضوع، لكل منهما وجهة نظر فيه تخالف وجهة نظر الفريق الآخر، فهو يحاول إثبات وجهة نظره، وإبطال وجهة نظر خصمه، مع رغبته الصادقة بظهور الحق، والاعتراف به لدى ظهوره»(1).

إذاً، الحوار حامل لروح انتقادية؛ لأن الاختلاف يؤدي إلى نقد متبادل بين العارض والمعترض، ولعل الحوار بهذا المعنى حامل لعددٍ من خصائص:

- للحوار نزوع انتقادي.
- للحوار نزوع حِجاجي.
- للحوار نزوع اختلافي.

والحوار لا ينضبط إلا بوجود الحُجة، هذه الأخيرة تختلف بحسب مراتب الحوارية؛ الحوار، المحاورة، والتحاور.

وينبني الحوار النقدي على الإقناع من خلال الاعتراض على حجج الخصم؛ لذلك نجد: «الحوار النقدي هو الحوار الاختلافي الذي يكون الغرض

---

(1) الميداني، عبد الرحمن حسن حبنكة، ضوابط المعرفة (أصول الاستدلال المناظرة)، دار القلم، دمشق، ط8، 2007م، ص371.

منه دفع الانتقادات -أو قل الاعتراضات- التي يوردها أحد الجانبيْن المتحاوريْن على رأي -أو قل: دعوى- الآخر بأدلة معقولة ومقبولة عندهما معاً»[1].

لأن الحوار النقدي إما أن يؤدي إلى دفع الخلاف؛ وإما أن يؤول إلى وقوف كل طرف إلى حجته على سبيل الاقتناع، أو الاكتفاء بما لديه، بمعنى: «أنني لست مُجبراً على أن أتفق مع مخاطبي في كل ما نتنازع فيه، وبذلك فحقه في الاختلاف معي يضمن له الإبقاء على الأشياء غير المتفَق عليها، سواء تعلق الأمرُ بالرأي أو المذهب، وفي مثل هذه الحالة يُشكل التفاعلُ الحواري المسلكَ الأفضل للوقوف على مكامن الاتفاق والتباين، فبواسطته نتدبر اختلافاتنا -أفراداً كنا أو جماعات- وعبره كذلك أظفر بحقي الشرعي في الاختلاف مع غيري»[2].

وعليه، فالحوار إذا لم يؤد إلى الاحترام المتبادل، أدى إلى الصدام والشقاق؛ لذلك يضع طه عبد الرحمن الاختلاف النقدي ضد العنف، يقول: «أما الاختلاف في الرأي داخل دائرة الحوار النقدي، فلا يندفع أبداً بالقمع.

إن ممارسة القمع قد تزيد في حِدة هذا الاختلاف لا سبيل إلى الخروج منه؛ نظراً لأن الطريق الموصل إلى هذا الخروج إنما هو طريق الإقناع، فالإقناع والإقماع ضدان لا يجتمعان»[3].

وعليه فالحوار الذي نتوسل به في عرض أنساقنا الثقافية يكون ضد المبدأ اللينيني الذي كان شعاره «العنف أداة الإقناع» وفيه: «نجد أن الانزلاق إلى تبني العنف والتنظير له في نظريات القوة في حضارات العنف والسيطرة يتأسس في العمق على ثلاثة أسباب:

---

(1) عبد الرحمن، طه، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ص33.

(2) الباهي، حسان، الحوار منهجية التفكير النقدي، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، ط1، 2004م، ص12.

(3) عبد الرحمن، طه، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ص34.

- إما عدم قبول الآخر؛ أي: السعي إلى نفيه، وبالتالي إتاحة استعمال القوة لمحْوِهِ من الوجود مَحْواً مادياً.
- وإما عدم قبول الاختلاف معه، مما يعني صَهْره، وإدماجه، وإرهاقه، والضغط عليه، وتنميطه لمحْوِهِ معنوياً، وربما مادياً في حالة التمنع.
- وإما الجهل بطبيعة الإنسان، من حيث الظن بأن الطبيعة تقتل القهر، وتتقبل التخلي عن المبادئ والمثُل، وتحويلها تحت ألوان الضغط والقهر»[1].

ومن أجل حصول التفاعل، التبادل البيني على مستوى حضاري ضابط، يجب أن ينضبط الحوار الاختلافي النقدي بضوابط مهمة ترتكز، أساساً، على مبدأين:

- الحرية في الرأي والنقد.
- الخيار في دفع الحجج النقيضة بحجج أخرى تتلاءم والصفات التي تميز المُحاور.

ولعل هذه الضوابط تُجنب المتحاورين سبل المصادرة، والمحاصرة؛ حتى لا يصبح أحد المتحاوريْن مخبُوءاً في جبة الآخر، هذا الأمر الذي يؤدي إلى الاحتكار الذي يستحيل حتماً إلى العنف، إما بدعوى عدم كفاءة الآخر، أو قصور عقله أن يكون نداً للمُحاور، وكلما ابتعدنا عن احترام وتقدير خصوصية الطرف النقيض كلما اتسعت دائرة المحاصرة، ومن ثمة الإلغاء.

ولعل هذا الأمر الذي انقادت له الثقافة العربية في نظر البعض، وتحولت إلى الانكماش على الماضي، لكونها فقدت السمة الحوارية، نتيجة تقزيمها استعمارياً وفق قانون «المغلوب مولع بتقليد الغالب»، ثم إن الجماعة المحاورة لم تتوسل بأدوات الحوار، بقدر انكفائها على ذاتها ثقافياً،

(1) الكوراني، سعيد، نحو تجديد الخطاب الديني (تأسيس البنية الحوارية وحق الاختلاف)، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الرباط، 2007م، ص158.

واكتفائها بالخزين التاريخي، ورفضها لمبدأ الحراك الحواري الاختلافي النقدي الذي يؤدي إلى استئناف القول الحضاري والإبداعي.

هذه الفعالية الحوارية تنبني على منطق سؤال جواب، وفيه: «نستحضر مختلف التفاعلات الممكنة بين مختلف أطراف الحوار، بحيث يعمد كل مشارك إلى توضيح حجته، اعتماداً على النقاش التساؤلي.

وبالتالي يتحدد دور المقاربة الحجاجية في شرح ما يحمله كل من السؤال والجواب في سياق حجاجي، انطلاقاً من تفكير نقدي حجاجي، وهو ما جعل إريك كرابل يعتبر الحجاج النقدي أحد الأركان الأساسية في النظرية العامة للحجاج، شأنه في ذلك شأن منطق الحوار»[1].

ولا يتم مقصدنا من الحوار المثمر إلا إذا تم تقديم الحجج البديلة للحجج التي تم نقْضُها.

علماً أن الحجاج يقع في قلب الممارسة الحوارية؛ لأن أساس الحجاج (Argumentation) في منظور بعض الاتجاهات التداولية هو الحوارية، وما تتطلبه من عمليات حجاجية، تتنوع وتتباين تقنياً بتنوع وتباين أنماط التحاور، ومراتب الحوارية[2].

ولكي نحصر، نوعاً ما، مفهوم الحجاج؛ فإنه لا مناص من مقابلته مع الحجة، والإثبات، والاستنتاج (Prouver et Argumenter et déduire).

وهذا طريقنا في بيان ما ننقضه وما نقترحه، إذْ أننا نُحاور على سبيل عرض حجة الخُصوم، وفيها نقدم حجج الخصم، ونُثبِت إما صحة دعواه أو بطلانها.

(1) المرجع نفسه، ص151.

(2) أعراب، حبيب، الحجاج والاستدلال الحجاجي (عناصر استقصاء نظري)، مجلة عالم الفكر، المجلد 30، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ص103.

ومن ثمة نعرض برأيه لنستنتجَ إما سفاهَةَ ما لديه، وحِلْمَ ما في جعبتنا، وإما -لمن يأتي بعدنا- أن يُسفه ما عندنا مع إثبات حِلم ما في ممكنه، وهذا كله متاح على سبيل التعريض، ونقض الدعوى مع بيان زيف حجيتها.

فالخطاب الحجاجي ليس خطاباً مرماه التطرق للكلام عن الأدلة، وليس خطاباً يهتم بالمبادئ المنطقية كعملية استنتاج، أو بتعبير: أنا أحاجج (argumenteo) لا يعني أن أبرهن على إثبات حقيقة ما، ولا أن أبين الطابع المنطقي (le caractère logique) الحصيف لعملية النظر، أن أحاجج أن أدلل على كل الأسباب والحقائق لهذه النتيجة أو تلك، إذاً، إن الحجاج علاقة بين حجج ونتائج[1].

ما معناه: «الاستدلال الحجاجي يرتبط، أساساً؛ بالجدل والمناقشة، أو بالمواجهة بين الأفكار، والأطروحات، والدعاوى»[2].

وبهذا المنطق الحجاجي ينمو العقل النقدي، ويربو مصاف التراكم والترسب، ويصبح فاعلاً بين الناس وديدنهم.

وهذا الذي تسلكه هذه الدراسة، باعتبارها فعالية حوارية حجاجية، تنطلق تجاه تجديد وصل الذات بموروثها، من كوْن أن هذا الموروث يختزن داخله عقولاً مختلفة، تحاول أن تخترق اليقين الذي يختزنها من تأسس عقل حواري، تواصلي، يقف نداً للعقول الأخرى المساوقة له حضارياً.

إن عمل العقل الحواري مزدوج في اتجاهين:

- تأهيل الذات بأن تصبح لها الفعالية الكاملة لتدير نفسها، ولتنخرط في التجديد من خلال استنهاض الذات الناقدة.
- إقناع الآخر بإمكانيات الأنا التواصلية في استنبات أساليب جديدة تتلاءم

(1) j. Moeschler, Argumentation et Conversation(Eléments pour une analyse programmatique du discours), éditions Hatier, paris 1985, pp. 46, 47.

(2) أعراب، حبيب، الحجاج والاستدلال الحجاجي، ص119.

والمقتضى الراهني، وتتجاوز العوائق والآفات الهادمة لخاصية الإبداع النقدي.

وهذا النزوع يهدف، أساساً، إلى تحقيق الكفاءة الحوارية للذات الناقدة، واشتغالها في مجال تداولي يهدف، أساساً، إلى تحقيق التفاعل والتواصل مع الأنساق الكلية للإنسان، وبهذا التقريب نتجاوز النظرة التجزيئية القاصرة على الإجراء.

ومن ثمة تحقيق الكلي المشروعي بتجاوز الذات آفات التثبيط، كونها ترتكز على جدلية صلبة من الأنساق والمرجعيات التي تحقق فاعليتها، وليس فقط لكونها ذاتاً تقع في مجال أوسع منها.

كما يقول بعض الباحثين الذين يشعرون بأن في إفراغ الذات: يتحول الحوار الفاعل إلى حوار مشوهٍ كون الذات غير قادرة على تحقيق تميزها؛ لأن أنساقها ومرجعياتها مستعارة نتيجة ما قلته سابقاً، حين يحصل الاستلاب الكلي للذات نتيجة الشعور بالمغالبة.

لأن الخصوصية الثقافية لا يمكن التخلي عنها، كما يقول أدونيس: «مهما انفتحت الذات على الآخر تفاعلاً وتبادلاً، تظل لها خصوصيتها التي تميزها عنه، بعبارة ثانية؛ مهما انتقلت لا بد من أن تظل مختلفة، وتكون: هي هي»[(1)].

إن دعوى إفراغ الذات من أنساقها لتحشوها أخرى، يُعد ضرباً من النكوص والضعف، ولعل هذا الفخ وقعت فيه أساساً مطارحة طه حسين نتيجة عدم إثارة السؤال النقدي؛ لأن الغرب كان عندهم في صورة المخلص؛ لذلك لم تكن دعوى الاختلاف النقدي تثير فيهم الحصانة النسَقية؛ لأنها فقدَت فاعليتها حين أصبحت تلك الأنساق المرجعية في

(1) أدونيس، موسيقى الحوت الأزرق (الهوية، الكتابة، العنف)، دار الآداب، بيروت، ط 1، 2002م، ص34.

مواجهة الغرب، واقترنت عندهم بالجمود، واقترن الغرب بالأستاذية، هذا الاعتماد على الآخر أدى إلى: «تجاوز الأنساق الثقافية (...) وبما أن الغرب قد أفلح في تحقيق تقدمٍ مشهودٍ لا اختلاف حوله من ناحية علمية وصناعية، وكل ما يتصل بها (...) وبذلك تم تجريد الغرب من بعده التاريخي المباشر، وهو بالضبط ما حققته المركزية الغربية»[1].

لذلك لجأ الباحث العربي إلى استخراج الأسباب التي تجمع الشرق والغرب لإحداث المقايسة المطلوبة؛ لتحقيق التطور، والحراك المطلوب.

وعليه؛ واحتكاماً لرأي طه حسين الذي أكد أن تحقيق الوعي الحضاري ينطلق من بديهة أساسية، وهي أن: «نتعلم كما يتعلم الأوربي، ونشعر كما يشعر الأوربي؛ لنحكم كما يحكم الأوربي، ثم لنعمل كما يعمل الأوربي، ونصرف الحياة كما يصرفها»[2].

بل لم يقف طه حسين عند هذا الحد فيما يدعيه عبد الله إبراهيم، بل اصطنع سياقاً إيهامياً بعدما سلخ الإنسان العربي من مكوناته النسقية التاريخية حينما قال: «لو أردنا أن نحلل العقل الإسلامي في مصر والشرق القريب، أَفَتَراهُ ينحل إلى شيء آخر غير ضده؟! العناصر التي انتهى إليها بول فاليري»[3]. وهي حضارة اليونان، حضارة الرومان والمسيحية.

لقد جعل طه حسين -بهذا القياس- العربي فارغاً ناضباً، نتيجة عدم حصول الفعل النقدي للآخر، بل عدم تصفيته أيضاً؛ لأن المقايسة والمماثَلة هي أفسد الآليات التي يستخدمها العقل حين تنسحب الملَكة النقدية، مَلَكةُ الحُكم.

(1) إبراهيم، عبد الله، الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة، (تداخل الأنساق والمفاهيم ورهانات العولمة)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، ط1، ص17.

(2) المرجع نفسه، ص17.

(3) المرجع نفسه، ص18.

ومن ثم؛ تكمن معرفة الذات في عدم حصول الانضباط الحواري الذي أدى إلى حصول غياب معرفي عربي؛ لذلك يقترح علينا أدونيس: «أن نحلل أركيولوجية هذا الغياب، وهنا نستعير مصطلحاً يعرفه الجميع هو المهمة الرئيسية كما يرى العاملين (العاملون) في ميادين الفكر المتنوعة، فالسؤال الملِح ليس: كيف نخرج من هذا الغياب (...) وإنما السؤال الملح هو: لمَ هذا الغياب؟

فلا بد لكي نخرج من أن نعبر مسافة... أعني لا بد من أن نستوعب هذا الغياب، وأن نتمثله نقدياً -معرفياً- حينذاك تنبثق مسألة الخروج من هذه المسيرة المعرفية، النقدية ذاتها»[1].

والحوار الذي -قصدته- هنا مزدوج[2]؛ حتى يتم التعرف على الأنساق التي تقف خلف الراهن النقدي العربي المنهك.

هذا الحوار نعود فيه -في شقه الكلي- إلى ما سماه عبد السلام المسدي بالتضافر المنهجي الذي حاصله العودة إلى الأسئلة القلقة التي: «هي أسئلة تتعدد، ولكنها جميعاً ترتد إلى سؤال واحد، هو سؤال كل المقدمات؛ لأنه السؤال المستعاد يتكرر منذ البدايات بلا ملل، وبلا استنزاف: نحن والآخر»[3].

فالحوار بما هو فعالية عقلية يُمكننا من تجاوز العوائق الإبستمولوجية، والآفات المختلفة التي أدت إلى انتكاسِ المشروع النقدي العربي، ومن ثمة التدليل على الإمكان الراهني، اللحظوي الذي يستغرق الاستلزام الحواري مع الآخر؛ لإعادة اكتشاف المعوقات التاريخية، من اللحظة التي تستطيع أن تجد فيها الذات العربية مكانتها الحضارية لتكون في المنزلة نفسها مع

---

(1) أدونيس، موسيقى الحوت الأزرق (الهوية/ الكتابة/ العنف)، ص6.

(2) أولاً: حوار الناقد مع التراث، حوار الناقد مع الراهن الجديد، والوقوف على أسباب عدم انضباط النظرية النقدية العربية.

(3) المسدي، عبد السلام، الأدب وخطاب النقد، دار الكتاب الجديد المتحدة، ليبيا، ط1، 2004م، ص7.

الآخر، هذا الذي يؤدي إلى التعارف الممكن من المعرفة الكلية لممكنات الذات الحوارية.

ثالثاً: الأنساق والدال الثقافي، ماهية المفهوم وتحولاته:

يهدف البحثُ الحفرَ في المرجعيات الماقبلية لِتَكَون النظرية النقدية، من خلال القيام على إشكاليات النقد العربي القديم والمعاصر، الراهني.

ذلك أن الراهن لا يعني الحدود الزمنية الضيقة، فحسب، وإنما الراهن هو الماضي بمرجعياته، فالبحث الحفري لا تاريخي يقوم أساساً على اكتشاف: «الأنساق الأساسية في ثقافة ما»، ولكن المنطلق يَتأتى أساساً من فهم الحاضر، أي سؤال الراهن، وذلك السؤال الإشكالي:

ما وضع النقد العربي اليوم؟

وعليه؛ فالتقريشُ، البحث، الجمع ينطلق من طبقة الراهن، أو من صفيحة الآني الذي يستدعي ما تحته، ما تحت الأرض ما تحت القشرة، من خلال أن: «ما تحت الأرض هو غور البداهات، أو عتمة الدلالات يتخذ شكل الصفيحة، أو شكل الطية (Pli) (...) ما تحت الأرض يحمل الطيات، أي: الأشكال الغريبة والعجيبة من المخلوقات، والمنحوتات الجيولوجية هي صنائع دون ذات متعالية، أو فنون دون قصدية»[1].

وهذا لا يعني أن ما تحت الأرض هو شكل واحد، أو طبقة وحيدة بحكم ما تحت يُحيل إلى ما تحته، فهو نشاط دؤوب، ومقاوم لأشكال السكون والثبات؛ لأن: ما تحت الأرض هو المتواري أو اللامفكر فيه، أو اللاشعور، أو ممتنع التفكير، والذي يلتحم بالمتجلي، أو المفكر فيه، أو الشعور.

فليس هو النقيض، وإنما المتضايف، مثل سطح الورقة وظهرها أو قفا القطعة النقدية. «ما تحت الأرض» هو صفائح لا تنفك عن التحول،

(1) الزين، محمد شوقي، الإزاحة والاحتمال (صفائح نقدية في الفلسفة الغربية)، الدار العربية للعلوم، منشورات الاختلاف، بيروت، الجزائر، ط1، 2008م، ص9.

والتداخل، والاحتكاك، فتعبر الصفائح النقدية عن هذه التشكلات التكتونية التي تحركها زلازل خطابية تاريخية، الحدث الخطابي.

وذلك لتحليل دقيق لنظام الممارسات: «باعتبار أن الممارسات هي موطن ائتلاف القول والفعل، والقواعد الإلزامية، والأسباب الواعية، والمشاريع، والبديهيات»[1].

ولذا فإن المقولة الأساسية في المنهجية ليست مقولة الانفصالية (Discontinuité) وإنما الحدثية (Evenementualité) أي: ضبط الحدثية في تفرده، وتميزه.

أو العمل في نمط ما في الحدثية، إن ما يهمه هو ضبط بعض الفرديات التي تضيع عادة في البديهيات والكليات التي يقدمها الخطاب التاريخي[2].

إن البحث الذي نقوم به يتوزعُه جهدٌ في جهتين:

- النظر في الأصول التاريخية، من كون الأنساق الثقافية الراهنة هي، أساساً، أنساق تاريخية، كائنات زمنية لها الغلبة دائماً.
- والنظر ثانياً؛ في الممارسات، الأفعال الاجتماعية الراهنة التي تدلل على حاكمية الأنساق في اللاوعي الجمعي، وحضورها اللحظوي الذي هيمن في سماء الممارسة الخطابية، ما هو إلا تنفيس عن ذلك المكبوت؛ لأن التاريخ من منظور علم النفس الجمعي يحمل دائماً أنماطه في شكل علامات تحيل عليه.

وعليه؛ فالبحث يمتد من الحفر في النصوص إلى نصنصة التجارب، الأفعال، الأحداث؛ لكونها ممثلة عن هذه النصوص، أو لأن النقد العربي لا يمكن فهْمُه إلا من خلال جزئيتين:

(1) ولد أباه، السيد، التاريخ والحقيقة لدى ميشال فوكو، الدار العربية للعلوم، مكتبة مدبولي، منشورات الاختلاف، الجزائر، القاهرة، لبنان، ط1، 1994م، ص105.
(2) المرجع نفسه، ص105.

- النصوص النقدية التي تشكلت طبقات في التراث النقدي.
- النقاد الذين أصبحوا ممثلين للخطاب النقدي راهناً وقديماً.

مع أن «هايدغر» لا يُعير أهمية للنسق للاعتبار الفلسفي الذي جعله ينسف مقولة الأصل، لصالح الهُجنة داخل اللغة؛ لأنه انصرف إلى اعتبار الوجود ممثلاً لنفسه، بل عدّه غير موجود إلا في اللغة، فهي بيت الكينونة الوحيد، الدازاين؛ لذلك لم يعد النسق مُهماً أو ضرورياً لنا اليوم[1].

.(aujourd'hui, le système n'est plus pour nous uneNécessite)

- لكن قبل ذلك، ماذا يعني النسق؟

من خلال الدرس البنيوي يُفهَم أن النسق هو: «نظام ينطوي على استقلال ذاتي، يُشكل كُلاً موَحداً، وتقترن كليته بآنية علاقاته التي لا قيمة للأجزاء خارجها»[2]، ولعل «دي سوسير» قاربه بمفهوم البنية التي ترتكز على موجهات ضرورية، هي:

«1- الكلية.
2- التحولات.
3- التنظيم الذاتي»[3].

وتجدر الإشارة أن «دي سوسير» استخدم مفهوم النسق وليس البنية، وهل المقصود منهما، هنا، دلالة واحدة؟ يُرجع «أحمد يوسف» أن دلالة المصطلحين حصل فيها نوع من المقاربة المضغوطة نتيجة «الاختلاف الحاصل حول تدوين تلك المحاضرات التي جمعها ستة من طلبة دي سوسير»[4].

---

(1) Philippe Gross. Questions de système (Etudes d'un les métaphysiques de la présence à soi, édition l'Age d'homme. Genève, 2007, p. 11

(2) كريزويل، إديث، عصر البنيوية، ترجمة؛ جابر عصفور، دار سعاد الصباح، الكويت، ط1، 1993م، ص410.

(3) يوسف، أحمد، القراءة النسقية ومقولاتها النقدية، دار الغرب، وهران، ط1، 2002م، ص24.

(4) المرجع نفسه، ص ص22-23.

ولكن مفاد الأمر أن اللغة ينظر إليها على أنها نسق؛ فقد يكون «النسق مُغلقاً كما تطرحه البنيوية الصورية، وقد يكون مفتوحاً كما هو الشأن بالنسبة للمناهج النقدية الأخرى مثل: السيميائية، والتأويلية المعاصرة»[1].

وعليه؛ فتحديد النسق يختلف باختلاف المرجعية التي ينطلق منها، وهذا في تصور البحث ليس موضوع اهتمام، ذلك أنني أتحدث عن الأنساق باعتبارها مقاربة تحليلية للخطاب النقدي الدائر في مجال المقاربة الأنساقية، أي: ما يقف خلف وضعيتنا العربية الراهنة؟ ما هي البنى المضمَرة، أو ما هي الأنساق الكلية والفرعية التي تُشكل نقدنا العربي عموماً والنقد العربي المعاصر خصوصاً؟ وما يعنينا، هنا، هو تلك الإحالة لدلالة النسق التي تنسجم مع مصطلح النظرية.

جاء في القاموس أن مصطلح النسق يحمل دلالات متعددة، لكن الموقوف على معناه قد يحيل إلى سياقين: فقد نعني به النظرية (Théorie)، وقد يقصد به إطاراً أكثر عمومية، في إطار ما يعرف بنظرية الأنساق[2]، أو النسق منظوراً إليه على أنه شكل من أشكال الخطاب (Le système comme forme de discours)، ولعل النسق -باعتباره خطاباً يحيلنا على شبكة معقدة داخل اللغة- يحيلنا على النظام الذي يشترط توارد اللغة ضمن علاقات منسجمة، ومتسقة.

لأن التواصل: «بين الكائنات البشرية يتم عبر أنساق مختلفة، وأن هذه الأنساق إما بسيطة (تتوسل قناة واحدة) أو مركبة تتضافر فيها قنوات مختلفة، لغوية وغير لغوية»[3]، حتى يحصل البلاغ الذي تتم به المفاهمة بين المتخاطبين؛ لذلك فأنساق التواصل، أي: تواصل يقوم كما يقول «أحمد المتوكل» على أربعة أركان أساسية:

(1) المرجع نفسه، ص27.
(2) Dictionnaire Encyclopédie, éditions Quillet. Paris, 1977, p. 585.
(3) المتوكل، أحمد، الوظيفية بين الكلية والنمطية، دار الأمان، الرباط، ط1، 2000م، ص72.

«أ- انتقاء النمط التواصلي وإطاره العام (المركز الإشاري، الأسلوب...).

ب- وتحديد القصد التداولي (أخبار، سؤال، وعد، وعيد، أمر...).

ج- وانتقاء الفحوى الدلالي، تحريره والذي يلائم القصد.

د- وصياغة القصد والفحوص في بنية صورية مناسبة»[1].

ولعل الموضوع الذي نحن بصدده يقف في أس التواصل، بين النص باعتباره بنية خطابية، محمولة ضمن شبكة العلاقات التفاعلية مع القارئ/ الناقد، حيث لا يمكن فصل النص عن نسقه الاجتماعي، المولد للقيم الزمانية والمكانية، حيث إن «النسق الجزئي» جزء لا ينفصل عن الأنساق الكلية.

وهي ما أطلق عليه «تالكوت بارسونز» (Talcott Parsons)[2] نيكولاس

---

(1) المرجع نفسه، ص53.

(2) تالكوت بارسونز (Talcott Parsons 1902-1972م): ولد عالم الاجتماع الأمريكي تالكوت بارسونز عام 1902م، في ولاية كولورادو الأمريكية في مدينة سبرنغ، ينحدر بارسونز من عائلة متدينة، ذات ثقافة رفيعة، كان والده قسيساً وبروفيسوراً بروتستانتياً في كنيسة، ورئيساً لعدد من الكليات الجامعية الصغيرة، وقد تلقى بارسونز تعليمه الجامعي في كلية أمهرست Amherst College، وقد حصل على البكالوريوس عام 1924م، وقد كانت البيولوجيا محور اهتمامه الأساسي، ثم توجه إلى لندن ليكمل دراساته العليا بعد حصوله على دعم مالي من عمه، فذهب للدراسة في مدرسة الاقتصاد في لندن لمدة عام، حيث درس على يد عالمي الاجتماع «هوبهاوس» و«جينزبرج»، والأنتربولوجي «مالينوفسكي» والذي أثار فيه الاهتمام بالاتجاه الوظيفي. ولقد حصل بارسونز على درجة الدكتوراة في الفلسفة من جامعة هيديلبرج، وكان موضوعها: مفهوم الرأسمالية في الأدب الألماني الحديث، وبعد عودته من لندن عين بارسونز محاضراً للاقتصاد بكلية أمهرست، ثم انتقل إلى جامعة هارفارد عام 1927م، حيث استمر محاضراً فيها لمدة تسع سنوات، الأربع الأولى منها قضاها في قسم الاقتصاد، والخمس سنوات الأخيرة في قسم الاجتماع، حيث أصبح عضواً في هيئة التدريس بقسم الاجتماع تحت رئاسة سوروكين، ولقد رأس فرع العلاقات الاجتماعية بجامعة هارفارد عام 1946م. وعمل بارسونز أستاذاً زائراً للنظرية الاجتماعية في مدرسة الاقتصاد في لندن - جامعة كمبردج، كما عمل عضواً ورئيساً للأكاديمية الأمريكية للعلوم والفنون. مؤلفاته: =

لومان»[1] (Nikolas luhmann) بـ: «النظرية العامة للأنساق» حيث يمكن قراءة هذه الأطروحة على الشكل التالي:

«الأطروحة رقم 1: ترى أن الأنساق الاجتماعية تنشأ عن التواصلات، وتتكون، بشكل خاص، من التواصلات، وتُعيد إنتاج نفسها، وتحافظ عليها من تلقاء نفسها على أساس التواصلات.

الأطروحة رقم 2: تقول: إن التواصل هو انتقاء ثلاثة أوجه: الرسالة والمعلومة والفهم.

الأطروحة رقم 3: تَنتُج عن الأطروحتين رقم 1 و2؛ فالأفراد، الفاعلون والموضوعات، لا يُشكلون جزءاً من التواصل، إلا من الأنساق الاجتماعية، ولكنهم ينتقلون إلى وسط الأنساق الاجتماعية، أيْ ينتمون بذلك إلى التواصل»[2].

= - بناء الفعل الاجتماعي 1937م.
- نحو نظرية عامة في العقل 1951م.
- النسق الاجتماعي 1952م.
- على الطريق نحو نظرية للفعل الاجتماعي 1954م.
- المجتمعات: تطورها ومقارناتها 1966م.
- أنساق المجتمعات الحديثة وغيرها من الأبحاث 1971. نقلاً عن معجم العلوم الإنسانية، جورج كتورة، مترجم، أبوظبي- الإمارات العربية المتحدة، بيروت- لبنان: كلمة ومجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط2.

(1) نيكولاس لومان: (1927-1998م): تخرج في كلية الحقوق جامعة فرايبورغ ليعمل في الدوائر الإدارية لولاية سكسونيا السفلى الألمانية. حاز في مطلع الستينيات على منحة للدراسة في جامعة هارفارد، تعرف من خلالها على تالكوت بارسونز. وعاد إلى ألمانيا ليكتب أطروحتي الدكتوراه والأهلية لأستاذ جامعي في غضون سنة واحدة بجامعة مونستر. كان لومان أول بروفسور يعين في عام 1969م في جامعة بيليفيلد حديثة التأسيس، حيث عمل أستاذاً حتى تقاعده عام 1993م، له أكثر من ثلاثين مؤلفاً. نقلاً عن نيكولاس لومان؛ مدخل إلى نظرية الأنساق، ترجمة يوسف فهمي حجازي.

(2) بوحسن، أحمد، نظرية الأدب (الأدب/القراءة- الفهم/التأويل)، دار الأمان، الرباط، ط2، 2004م، ص129.

فهذه النظرية لها ميزة أنها تجمع الأنساق النظرية الراهنة، والفاعلين فيها.

إذاً، هي تجميع للنظر بالعمل، أو إيراد للنص والفعل ضمن فضاء الممكن الثقافي.

ذلك: «أنه فضاء مبني (Construit) على شكل نموذج نظري، يمثل كوناً نهائياً من الممكنات الثقافية، إشكاليات كبرى، مرجعيات ثقافية، وخطابات، وأطروحات، ومذاهب، ومناهج أعلام، تم الاعتراف بهم منارات للفكر والعلم والفن والثقافة، كونه يوجه بحوث الفاعلين المنخرطين فيه: باحثين، مفكرين، فلاسفة، فنانين (...).

ولذلك يمكننا أن نقول مع «بورديو»: إن فضاء الممكنات الثقافية، قبل التاريخي عن الفاعلين فيه، والمتعالي عليهم، والموجه لبحوثهم، وتفكيرهم، وإنتاجهم، يشتغل بوصفه نسقاً من الروابط (...))»[(1)].

هنا نُدرك أن طبيعة النسق دينامية وحيوية، تأخذ مسارها في ترابط مجموعة من الموجهات الأساسية والفطرية، والفاعلين الأساسيين في تركيب محدد، بناءً على وجهة النظر التي ترسم مسار الخطاب، حيث لا يمكن أن ينطلق التواصل من الفراغ.

فلا بد من توافر إشكالية تكون المنطلق، حيث إن الفاعل بنية مهمة ومشروطة في انتشار هذا النسق، فهو متأثر به، ومدافع أو معارض له؛ ولذلك تكون جملة الأنساق الفرعية؛ أنساقاً متحولة نتيجة التحول الأيديولوجي السائد في المجتمع، حيث النسقُ بنية احتمالية متفاعلة بين المتخاطبين.

ويُعدّ «تالكوت بارسونز» واحداً من كبار الاجتماعيين الذين نظروا في

(1) حيمر، عبد السلام، في سوسيولوجيا الخطاب (من سوسيولوجيا التمثلات إلى سوسيولوجيا الفعل)، الشركة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2008م، ص ص361-362.

النسق، وعدّوه الإطار النظري العام، أو ما أسماه بـ: «النظرية الطوعية للفعل»[1] باعتبار الفعل مهماً في تمثيل الخطاب.

وقد أشار «فوكو» إلى ما أسماه (la théorie du verbe): «ويعرف الفعل بأنه الشرط الضروري لكل خطاب، وحيث لا يوجد فإننا لا نستطيع القول، وبأي حال من الأحوال أن هناك لغة»[2].

والفعل يستلزم مُتضمناً داخله الفاعل؛ باعتباره حاملاً للخطاب.

وهنا لتشييد النسق، النظرية يشترط «شميدت» شروطاً ثلاثة، هي:

«1- يجب أن يعبر عن البنية الداخلية.

2- يجب أن تكون له حدود قارة معترف بها من طرف الفاعلين.

3- يجب أن يكون مقبولاً من طرف المجتمع، ويؤدي خدمة للمجتمع لا يؤديها نسق آخر»[3].

ويَعدّ كلّ من «نيكولاس لومان» و«شميدت» و«تالكوت بارسونز» أن النسق الاجتماعي هو المهيمن على كل الأنساق، ذلك أن الأنساق تتواصل فيما بينها، غير أن النسق الاجتماعي: «يستلزم، في تصور بارسونز، ثلاثة أنساق أخرى، يستلزم فاعلاً يرمي إلى الحصول على الحد الأقصى من الإشباع (نسق الشخصية)، ويستلزم بقدر ما يتعلق الأمر بالمجتمع نسقاً من القيم له انتشار واسع، بحيث إن هذه القيم تمنح التماسك للمعايير المختلفة

(1) كريب، إيان، النظرية الاجتماعية من بارسونز إلى هابرماس، ترجمة محمد حسين غلوم، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، مجلة عالم المعرفة، العدد 244، ص69.

(2) مهيبل، عمر، البنيوية في الفكر الفلسفي المعاصر، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، (د.ط.ت)، ص66.

(3) بوحسن، أحمد، مفهوم النسق، المفاهيم تكونها وسيرورتها، كتاب جماعي، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، ط1، 2000م، ص82.

المرتبطة بمختلف أدوار المكانة (النسق الثقافي)، أخيراً، يستلزم وجود بيئة على المجتمع أن يتكيف معها (النسق العضوي»)(1).

النسق، النظرية:

ومفهوم «النسق» عند «تالكوت بارسونز» يُحيلنا إلى مفهوم «النظرية»؛ ذلك أنهما مفهومان متداخلان، ففي السياق نجد كلمة «نسق» (système) تقترب أكثر لِتُرادف لفظة نظرية (théorie) أو أن النسق كشكل من أشكال الخطاب النظري (le système comme forme de discours). ولهذا «ليس من الممكن إعطاء تعريفات جامعة ومحددة للفظتي نسق ونظرية؛ لأن هاتين اللفظتين استعملتا في كميات مفاهيمية معانية مختلفة، ولكن في العام الأغلب يحدَدَان ضمن الاستعمال المنوط بهما»(2).

فالنظرية متعلقة بالنظر بمعنى التفكير، والنظرية عند «بارسونز» فيما يقول جي روشر (Guy Rocher): «تشبه الصناديق الصينية، حينما تفتح صندوقاً منها تجد أنه يحوي صندوقاً آخر بداخله، وهذا الصندوق بداخله صندوق أصغر، وهكذا»(3).

وهذا ما يسمى كذلك باللعبة الروسية.

وعليه؛ فنحن مطالبون بالبحث داخل هذه العلب عن الأنساق الحادثة لشروط الحيوية، والحراك التاريخي لها، فهي جملة العناصر المكونة للبناء الذي هو في طور الاكتمال؛ لذلك يتناسب مصطلح نظرية مع تنظير (un théorème) وهي تعني: «اقتراح منطقي يتبعه اقتراح آخر»(4).

ووردت كلمة نظرية فيما يقول «محمد الدغمومي» بسياقات متفاوتة:

---

(1) كريب، إيان، النظرية الاجتماعية من بارسونز إلى هابرماس، ص72.

(2) Anatol Rapoport, La Théorie moderne des systèmes, Un guide pour faire face aux changements, édition,.I.n.r.s. paris 1970. p. 23.

(3) كريب، إيان، النظرية الاجتماعية من بارسونز إلى هابرماس، ص72.

(4) Anatol Rapoport, op.cit p. 23.

أ- دلالة عامة يكون فيها مدلول «النظرية» مرادفاً لكلمة أخرى، مثل: معرفة أفكار، أو حصيلة من التصورات، بغض النظر عن وجود نسق، أو نظام لها.

ب- دلالة نسقية نسبية، تعني: مادة فكرية، تنتسب إلى ناقد بعينه؛ أي: ما يمكن أن يُعدّ وحدة ينتجها شخص، فرد أو مجموعة أفراد ينتمون إلى مدرسة أدبية، فالنسقية، هنا، موجودة نسبياً بوجود علاقات بين عناصر تلك المادة الفكرية.

ج- دلالة نسقية؛ تعني وجود أفكار لها خصوصية ومرجعية، سواء وصلت درجة النظرية بمعناها الدقيق أو يقيناً، فحسب، تسمية لمشروع نقدي قائم الذات يمتلك تميزه عن غيره، ويتم من خلالها الإحالة إلى مناهج نقدية معروفة، أو إلى اجتهادات مفكرين ونقاد تركوا مشروعاً نقدياً له أتباع[1].

وعليه؛ فالنظرية بهذا التوضيح تحيلنا على حالة البناء، والبناء مجموعة نظم مجتمعة لا تحقق الاكتمال بقدر ما تهدف إليه؛ لأن العناصر المعضودة فيما بينها قد تحقق الانسجام الجمالي، وقد تتطلب التعديل.

ذاك أن كل بناء، نظر معرفي ينعطف باتجاه ما، يحتاج إلى ما يجعله بناءً آخر نتيجة التحول، إنها نسبية: «ممكنة التسمية، قابلة للتمييز، ومنتجة لمعرفة لا تكرر معرفة سابقة»[2].

المقاربة الأنساقية:

تُرجِم (Système)) بـ: **النسق**»، أما «نظرية الأنساق» فترجمها البعض بالمنظوماتية (la systémique)، والترجمة الأخيرة لا تقع على صلب ما نريد وصفه، إذ يعني مصطلح «المنظوماتية» ما يُحيل إلى نسق داخلي مغلق، في حين أن المقاربة بالأنساق تنفتح على كل الشروط الممكنة والمنتجة للنظرية،

(1) الدغمومي، محمد، نقد وتنظير النقد العربي المعاصر، منشورات كلية الآداب، الرباط، ط1، ص121.

(2) المرجع نفسه، ص122.

سواء كان النسق داخلياً أو خارجياً، والمقاربة بالأنساق أعَم من المقاربة النسقية.

لأن الأخيرة جزء من نظرية الأنساق، يمثلها فقط «النسق المغلق»، والمقاربة بالأنساق تستوعب النسق المغلق والنسق المفتوح، واهتمامها بالنسق المفتوح في ظل دينامية تعمل على تجاوز الأعطاب التي يطرحها النسق المغلق.

ومن ثم فالنسق المغلق مجاله الدراسة البنيوية، والمقاربة بالأنساق حاولت ترميم فجوات النسق البنيوي إلى النسق المنفتح على المعطيات الخارجية.

والتي يمكن أن يكون لها تأثير قوي في ابتكار النظرية، وهناك فائدة دقيقة يجب الالتفات إليها: النسق في المقاربة البنيوية يعني: «النظام»، لكنه في مقاربة الأنساق يعني: «النظرية»؛ والنسق مجموعة العناصر المتآلفة التي يمكن تحديدها فيما يأتي:

« 1- وجود مجموعة عناصر.

2- تتوزع العناصر في كليتها إلى:

أ- عنصر رمزي (نواة، قطب، بؤرة رئيسية).

ب- عناصر فرعية (أطراف، حواف، أجزاء ملحقة).

3- وجود مجموعة علاقات.

4- تتوزع العلاقات في كليتها إلى:

أ- علاقة أو علاقات العنصر المركزي مع أي طرف (مركز، أطراف).

ب- علاقة أو علاقات العناصر الفرعية فيما بينها (أطراف، أطراف).

ج- علاقة أو علاقات النسق في جملته ما هو خارج عنه، وعادة البيئة، أو الأنساق الأخرى (نسق، أنساق أخرى)»[1].

---

(1) قاري، محمد، سيميائية المعرفة المنطقية (المنهج وتطبيقه)، مركز الكتاب، القاهرة، ط1، 2002م، ص106.

إن المنظوماتية تحيلنا إلى النظام (ordre)، والنظام أخص من النسق، فهذا الأخير يحمل طابعاً كليانياً، والنظام يشتمل على العلاقة الرابطة المتممة للوصل بين العناصر المتآلفة، وغالباً ما يكون النظام على المستوى الإجرائي، إوالياً، ذا طبيعة آلية ميكانيكية، فهو حامل لمتضمن سلطوي، بينما النسق أليَق بالطابع التنظيري العام، فهو بهذا يعني: «طريقة تفكير في الأنساق ومكوناتها»[1].

وعليه فالنسق يستوعب النظام، وأعَم منه، والأنساق إما أن تكون مفتوحة (ouvert Système) أو مغلقة (fermé Système).

وأما الأنساق المفتوحة: «فهي تلك التي تنفتح على ما هو خارج، محيط بها، فتنخرط معه في عدد من التفاعلات والتبادلات. أما الأنساق المغلقة: فتبقى بعيدة عن مثل هذا الانفتاح، فهي لا تتقوم إلا بالاعتماد الكلي على نفسها»[2]. وعليه فالنسق بهذا المعنى ينفتح على البيئة الأصلية، أو قد يتأقلم ضمن بيانات أخرى، فينشأ التفاعل البيني للأنساق بين المركز والأطراف.

هذا الإطار الذي يحقق فاعلية النسق في المجتمع وخارجه، وهذا ما يطلق عليه «شميدت»: التفاعل التواصلي، شرط أن يترسخ النسق اجتماعياً. ذلك أن النسق الاجتماعي حامل لقيم اجتماعية، بيئية، ومن ثمة تتفرع الأنساق الجزئية لتكون المعيار النسقي العاضد للُحمة التكامل النسبي.

وتشييد الأنساق ينطلق تحديداً من:

- مفهوم النسق بإعادة تشييد معارفنا ومشاريعنا التواصلية، لنَقُل: «بأن الهدف أساسٌ لمصلحتنا، ينتقل من الموضوعات إلى السيرورات، ومن الهوية إلى الاختلاف، ومن الحقيقة إلى المحتمل»[3].

---

(1) C.West Churchman. Qu'est- ce que l'analyse pour les systémes ?.Traduit de l'américain par b. Et A. beblane. p. 17.

(2) قاري، محمد، سيميائية المعرفة المنطقية (المنهج وتطبيقه)، ص107.

(3) بوحسن، أحمد، نظرية الأدب (قراءة الفهم، التأويل)، ص145.

- مفهوم الملاحظ؛ باعتباره نسقاً نسبياً يعمل على بناء النموذج الافتراضي، وبالتالي يتجاوز بنا التفكيرُ -مع الملاحظ- القيودَ التي يتعرض لها الخطاب الطبيعي (القيود البيولوجية، النفسية، والثقافية) لتحقيق السيرورة التأويلية للمعرفة؛ لتحقيق التواصل النفعي.

تطور المفهوم في ظل المعارف المختلفة للقرن العشرين، في علوم التقنية وفي أعمال الباحثين في التخصصات الدقيقة، وضمن العمليات العسكرية إبان الحرب العالمية، وفي مؤسسات التسيير الاقتصادي، بل إن الجامعات الأمريكية الكبيرة قدمت لنا أسماء كبيرة كان لها الأثر في بروز هذا المفهوم:

1- فون بينتلنفي (Von Bentalanffy) هو من كان له الفضل في إخراج مفهوم نظرية الأنساق العامة، وقد أوْلت -في بعض الأحيان- «النظرية العامة للأنساق»:

(La théorie général des systèmes) (1954). من خلال دراسته «المجتمع من أجل دراسة للأنساق العامة».

2- نوربرت وينر (Norbert Wiener) أستاذ مشهور، عمل على تطوير كثير من البحوث. ففي سنة (1948م) نشر كتابه المشهور «**السبرنطيقا**» (cybernetics)، وفي العام نفسه كان له مع الهندي شانون (Shanon) كتابهما الأساسي (**النظرية الرياضية للاتصال**).

3- ج.و.فورستر (J.W.Forrester) مهندس كهربائي، نقل من بداية (1960م) المجال التطبيقي للنظرية الجديدة للأنساق في الدينامية الصناعية، ثم جرب الدينامية العامة للأنساق.

تطورت الحركة البحثية خارج الولايات المتحدة في السنوات (1960-1970م) من خلال نشر دراستين، مكنتا من ضمان تأسيس حقيقي، من خلال تقرير أُصدِر عن حلقة روما (1972م) التي حملت عنوان: (Halte à la croissance).

4- ميكلوش (McCulloch) مختص في علم الأعصاب النفسي، أبحاثه في الرياضيات، وله أبحاث مهمة في الذكاء الاصطناعي، وعَمقَ تخصصاً جديداً (Bionique)[1].

وتقوم المقاربة الأنساقية على أربعة مفاهيم مركزية:

1- التفاعل (L'interaction): وهو مفهوم تأسيس وثري، فالعلاقة هنا عكس العلم الكلاسيكي، حيث إن العلاقة لا تكون فقط بين قطبين أ و ب، بل تتداخل العلاقة في علاقة مضاعفة بين أ نحو ب، و ب نحو أ.

2- الكلية (La Globalité): النسق هو ما تكون من جملة عناصر، وهذا لا يعني أن تقول أن هناك عدداً معيناً من العناصر، بل كما يتصور «فون بينتلنفي» أن النسق يعني الكل الذي لا يقبل القسمة إلى أجزاء.

3- التنظيم (L'organisation): يمكن أن يكون مفهوماً مركزياً «النظامية» (Systémique) على العلاقة التي تربط العناصر بعضها ببعض، والتنظيم هو العقل الناظم للطاقة، والمعلومة في التركيب العام.

4- التعقيد (La Complexité) هناك فرق بين (Complexite) و(Complication) بين التركيب والتعقيد، والفرق جوهري في طبيعة المفهوم وفي الوجه المنظور له؛ لذلك فالمركب في نسق ما يكون من خلال ثلاثة تخارجات سببية:

- من خلال تركيب النسقي ذاته، أو عدد من الأنساق، أو خصائص العناصر، وخاصة من خلال الروابط الموجودة بين الأنساق.
- من خلال التداخل بين النسق والبيئة.
- من خلال العلاقات المتباينة بين التحديد والعشوائية، بين النظام والفوضى[2].

(1) Daniel Durand, La Systémique, Dépôt légal, 11 édition,Paris, 2010, pp. 5, 6.

(2) لومان، نيكولاس، مدخل إلى نظرية الأنساق، ترجمة يوسف فهمي حجازي، منشورات الجمل، ألمانيا، بغداد، ط1، 2010م، ص47.

وهنا، نجد أن مفهوم النسق يتحدد انطلاقاً من نقطتين أساسيتين: بنيوية ووظيفية، وهي الاجتهادات التي قدمها «تالكوت بارسونز»، ضمن الأطروحة الوظيفية البنيوية، وهي تلك العبارة الشهيرة «الفعل نسق»[1].

فلا يمكن للفعل اجتماعياً كان، أو أي فعل، أن يصبح له معنى، أو أن يتحقق إلا كونه نسقاً، فحسب، مع أن أساس الفعل إنما يكون اجتماعياً لأنه المنشأ الذي ينبثق منه؛ لذلك يحتم علينا الأمر أن نفهم طبيعة المجتمع الأنساقية قبل تحليلها لنقُوم على العناصر الأساسية المولدة له، وعلى الدينامية الأساسية له.

فالمجتمع هو المصدر الأساسي الذي تنبثق منه كل القيم بحسب دوركايم؛ أي: «من خلال الفرضية القائلة بأن المجتمع هو وحدة أخلاقية أولاً، أي: ممكن فقط عندما يصبح تشكل إجماع أخلاقي كاف»[2].

ويتصور بارسونز «أن هناك أربعة مكونات يجب أن تتفاعل مع بعضها كي يتولد الفعل»[3]:

- نسق منجز.
- نسق أداتي.
- نسق داخلي.
- نسق خارجي.وتنشأ مجموعة من العلاقات المختلفة بين التقاطعات النسقية:
- التكيف (Adaptation): «يستخدم النسق، إن صح التعبير، العلاقات الخارجية في سعيه للوصول إلى حالة تكون مناسبة كوسيلة لإقامة علاقات مرضية بين النسق والبيئة»[4].

---

(1) المرجع نفسه، ص30.
(2) المرجع نفسه، ص31.
(3) المرجع نفسه، ص31.
(4) المرجع نفسه، ص32.

- تحقيق الهدف: من خلال تحقيق القيمة المنجزة، ومن خلال فهم دقيق للأنماط الكامنة في الفعل العام للثقافة، والبحث عن الموجهات الكلية لنسق ثقافة ما، فالثقافة تمثل داخل كل منظومة ما يسميه بارسونز بـ: «**نسق الائتمان**»[1].

وهناك تفاعل جوهري هرمي بين الأنساق، حيث إن «الثقافة توجه النسق سيبرناطيقياً، كما يقول بارسونز، من حيث إنها باستخدام ضئيل للطاقة تؤثر على الأنساق الاجتماعية.

وهذه بدورها تؤثر على الأنساق الشخصانية، وهذه بدورها تؤثر في كائناتها الحية، كل ذلك يتطلب استخداماً كبيراً للطاقة كلما هبطنا إلى الأسفل»[2].

وبحسب «نيكولاس لومان» عجز الجهاز النظري لِـ: «تالكوت بارسونز»، لم يستطع فهم الظاهرة الاجتماعية لغلبة النموذج النظري، وعليه فالنسق عند لومان هو: «علاقة بين البنية والصيرورة وحدة تقودها في صيرورتها الخاصة أن هناك: الوحدة، الحدود، الصيرورة البينية، العنصر، العلاقة»[3].

وينشأ النسق من التواصل؛ لذلك يرتكز التواصل النسقي على العامل الحيوي الدينامي الذي ينشأ نتيجة التضافر الكلي بين الأنساق، يقول لومان: «ينشأ النسق نتيجة تضافر، عندما يتطور التواصل من التواصل، لا نحتاج لإيضاح مسألة التواصل الأول؛ لأن السؤال» ما كان التواصل الأول؟ هو سؤال في نسق يتواصل بفكر النسق ببدايته من الوسط دائماً، يستطيع طرح السؤال: كيف كانت البداية.

عندما يكون قد وصل إلى درجة تعقيد كافية، عندئذ يمكن الوصول إلى إجابات مختلفة، لكنها لا تنقض استمرار التواصل، بل ربما تقوم بتنشيطه؛

(1) المرجع نفسه، ص47.

(2) المرجع نفسه، ص49.

(3) المرجع نفسه، ص97.

لذلك، وبحسب «هابرماس»، علينا فهم المجتمع المعاصر: «كتزاوج لصيغتين من الاندماج الاجتماعي: النسق من جهة، والعالم المعيش من جهة أخرى»[1].

والأنساق التي تمارس هيمنتها على الحياة هي: السلطة التي تختزن، فيما يرى هابرماس، نسقها المغلق.

يقول: «وأول الأنساق التي تلعب دوراً هاماً في حياتنا المعاصرة السلطة التي تعتبر مؤسسة نظام للدولة والنقود التي أسست بدورها نظام السوق... يرى هابرماس بأن هذه الأنساق تمتاز بدينامكية انغلاق على نفسها، لكل منها عالمها الخاص.

فالسلطة تحدد شروط ممارستها، والنقود تحدد قيمة العملة، وكل نسق له رموزه «فالاقتصاد يتعامل بالعملة، والنسق السياسي بالقوة، فالمعنى لا يوجد قبل النسق، ولا يسبق مجال الفعل، فهو ينشأ في الواقع عن طريق ما يختاره له النسق من دلالة»[2].

وقبل المُضي إلى مسألة أخرى -حتى لا أقع في سوء التأويل- يتعين بيان مسألة مهمة في هذا البحث، متعلقة بطريقة البحث عموماً، إنه وإن بدا يُعنى بجمع البنيات الصغيرة الناظمة لموضوع النقد العربي، لكن الغاية التي أريد تبلغَها هي: البحث عن تلك البنيات المحركة أساساً لموضوع النقد العربي وفهم ميكانيزمات حركتها وفعلها، ومعرفة ما إذا كانت بنيات تهديمية، أم بنيات بانية، ثم دراسة العلاقة الترابطية بين تلك البنيات، أي: دراسة العلاقة بين النسق والبيئة؟ يُمكننا من فهم الترابط السببي الذي أدى إلى الشلل العام في النظرية النقدية المعاصرة.

وإذا كان النقد العربي في محصلته نقداً يستجيب لنظرية الاستجابة

---

(1) مصدق، حسن، يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت، النظرية النقدية التواصلية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، ط1، 2005م، ص113.

(2) المرجع نفسه، ص115.

والمثير، وهو ميكانيزم مدفوع بحكم قانون الغلبة العام، فرض علي حتمية منهجية؛ أن أفهم ابتداء الانتظامات الخارج - نسقية بحكم التعقيد الذي نواجهه كلما أردنا فهم الأنساق من الداخل.

ذلك أنه كلما فتحنا نسقاً وجدناه غائراً في آخر، يشبه تماماً اللعبة الروسية عن الصندوق الذي يختزن داخله سلسلة لا متناهية من الصناديق، تلك العدمية التي حاولت أن أقف على منتهاها بضبط التكوْثر الذي أحالنا عليه مفهوم النسق، فحددت الطبيعة المجالية التي يشتغل عليها.

ولعل البحث في انتظام علاقات النسق الخارجية، فيما يقول نيكولاس لومان: «يبقى المجال مفتوحاً للقيام بأبحاث بنيوية معينة حول صيرورات النسق الداخلية»[1].

وهنا، نلاحظ أن النسق يكون بواجهتين: واجهة مفهومية داخلية، وأخرى خارجية متعلقة بالبيئة أو المجتمع. وعليه فالأنساق، وفق التخريج السابق، هي العلاقات بين العناصر، والنسق هو علاقة بين البنية والصيرورة، وحدة تقود نفسها بنيوياً في صيروراتها الخاصة؛ أي أن: «هناك الوحدة، الحدود، الصيرورة، البنية، العنصر، العلاقة»[2].

وعليه فاهتمامنا يكون بالوقوف على ثلاثة مستويات:

- بيان الخلفية المعرفية لتشكل العقل النقدي.
- الوقوف على الأنساق الدافعة للنظرية النقدية العربية على أوجهها العقدية، الاجتماعية، الاقتصادية.
- الوقوف على ممارسات النقاد باعتبارهم ملاحظين أساسيين، ودراسة العلاقات التواصلية بين الفاعل والأنساق الكلية والأنساق الجزئية.



(1) لومان، نيكولاس، مدخل إلى نظرية الأنساق، ص64-65.
(2) المرجع نفسه، ص97.

الفصل الأول

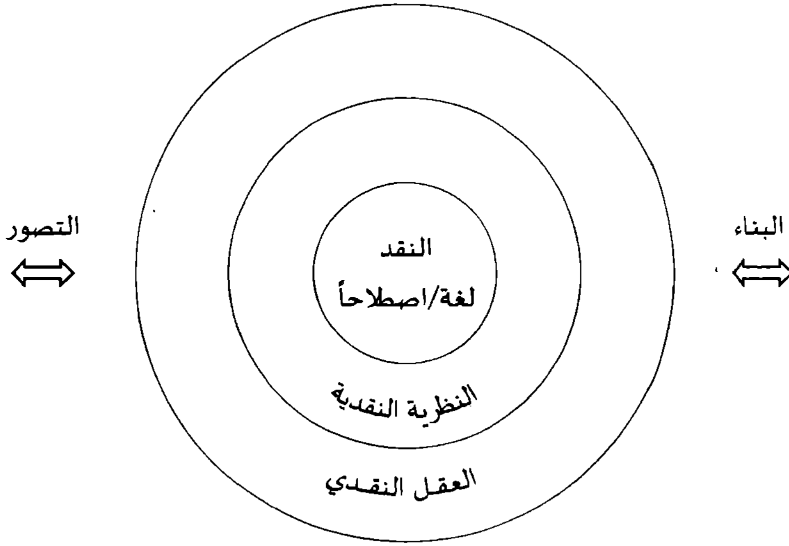
جدل الحداثة والجداثة
رهان النسق الفقهي

يقول هايدغر: «مازال الاعتقاد يسود بأن التراث شيء مضى، وأنه لم يعد إلا موضوعاً من موضوعات الوعي التاريخي. ما زلنا نرى أن التراث يوجد وراءنا، هذا في حين أنه يوجد هو بنا؛ لأننا معرضون إليه، ولأنه قدرنا».

1- النقد والمعضلة الثقافية؛ تأصيل وتحصيل:

1-1- النظرية النقدية أم العقل النقدي:

إن الذي عليه النقد العربي، عامة، لا ينفك عن حالة الثقافة العربية، ومن ثم فالتفكير في النظرية النقدية العربية يجعلنا نحدد ما المقصود بهذه النظرية النقدية التي نريد بحثها؟ وما الحدود القصوى التي تشتغل عليها أرضية النظرية النقدية؟ وهنا أجدني أتحدث عن دائرة أوسع، حيث يندرج الحديث عن الدائرة الصغيرة «**النقد العربي**» إلى الدائرة الوسطى «**النظرية النقدية**» إلى الدائرة الكبرى «**العقل النقدي**».



والسؤال المطروح هنا: هل نملك في تراثنا النقدي عقلاً نقدياً نتجاوز به أزمة الشرخ التي نعانيها هنا في أبنيتنا الثقافية؟ أم أن التصور العربي ما يزال مُصادراً في المعجم العربي الذي يختزن دلالة بدوية عن اللفظة التي رسمتها المعاجم العربية أثناء مرحلة التدوين.

ومن ثم تم إقرار المعنى، ومن ثمة إعطاؤه بُعداً اصطلاحياً، لكن هل حصل تحول وانعطاف في دلالة اللفظ ليفارق معناه الأول في لحظة التدوين، وهو معنى مُغرق في البدوية، أما أن المفهوم عرف تحولاً ما نتيجة لمؤثرات اجتماعية وسياسية، أو ما يزال العقل العربي متكلساً على مفاهيمه الأولى؟ وهذا الأمر يجعلنا إزاء معضلة حقيقية.

- **هل نتحدث عن مصطلح «النقد» وما يعنيه في ثقافتنا؟**
- **أم نتحدث عن النظرية النقدية التي هي نتاج تراكم اجتماعي وثقافي؟**
- **أم نتحدث عن العقل النقدي في تاريخنا؟**

ومن ثم نكون إزاء وضع يحتاج منا تفكيك الأبنية المتراكبة: **النقد**، **العقل**، **النظرية**. ولو فتحنا المجال واسعاً لقلنا: إن التأمل العقلي هو النظر،

أو لقلنا النظرَ العقلي، وهذا ما تذهب إليه المعاجم والموسوعات في شرح مادة «النظري»: «يُقال أمر نظري: وسائل بحثه الفكر والتخيل وعلوم نظرية، قل أن تعتمد على التجارب العلمية ووسائلها. النظرية: قضية تثبت ببرهان»[1].

غير أن ما نريد تحصيله هو الدلالة اللاتينية التي أصبحت لها فاعلية مفهومية في دلالة اللفظ، حيث تعمقت دلالتها التأملية العقلانية.

كما أصبحت تنطوي على معاني الفصل، والتقطيع، والتخصيص، فهي تعني كما يقول هايدغر: «أن تعزل شيئاً ما في قطاع منفصل وتحصره داخله، إذ إن جذر التأمل (Templum) يعني في الأصل مساراً انحفر في السموات وعلى الأرض، ومسار الشمس هو علامته في منطقة السموات»[2].

فهذه المعاني التي تحيل عليها اللفظة من مداليلَ تحمل إحالات مختلفة:

أ- دلالة عامة، يكون فيها مدلول «النظرية» مرادفاً لكلمة أخرى مثل: معرفة، أفكار، أو حصيلة من التصورات بغض النظر عن وجود نسق، أو نظام بها.

ب- دلالة نسقية نسبية تعني مادة فكرية تنتسب إلى ناقد بعينه، أي: يمكن أن يعدّ وحدة فكرية ينتجها شخص، فرد أو مجموعة أفراد ينتمون إلى مدرسة أدبية أو نقدية، فالنسقية، هنا، موجودة نسبياً بوجود علاقات بين عناصر تلك المادة الفكرية.

ج- دلالة نسقية تعنى بوجود أفكار، لها خصوصية، ومرجعية.

سواء وصلت درجة النظرية بمعناها الدقيق، أم بقيت تسميةً لمشروع نقدي قائم بالذات يمتلك تميزه عن غيره، فحسب، وينم من خلالها الإحالة إلى مناهج نقدية معروفة، أو اجتهادات مفكرين ونقاد تركوا مشروعاً نقدياً له أتباع وشراح[3].

(1) مجموعة مؤلفين: المعجم الوسيط، دار الدعوة، إستانبول، 1998م، ص932.

(2) الرويلي (ميجان)، البازعي (سعيد): دليل الناقد الأدبي، ص154.

(3) الدغمومي، محمد، نقد النقد والتنظير النقدي العربي المعاصر، منشورات كلية الآداب بالرباط، مطبعة النجاح، الدار البيضاء، ط1، 1999م، ص121.

وهنا، وأمام تحريك هذا الممكن، هل نكون أمام توصيف لعناصر النظرية النقدية، أو إعادة بناء لها؟

هذا السؤال، سيقودنا حتماً إلى نوعية التفكير الذي سنُقارِبه؛ لأن التفكير في النظرية عامة؛ سيجرُّنا للحديث من داخل النسق، ذلك أن النظرية «بناء»، فهي ككل بناء مشروطة بالنسقية[1].

وهذا الضروري من التفكير يقودنا إلى تحديد النسق الذي نفكر داخله، وهو نسق متداخل ومتراكب، حيث يجرُّنا الحديث إلى الكلام عن النظرية النقدية العربية القديمة، وما الأسباب والعواضل التي حالت دون تناميها، واستمرارها؟.

والنظرية النقدية المعاصرة التي ستقودنا إلى طرح إشكاليتين، عن أية نظرية نقدية نتكلم؟ هل أسسنا نظرية نقدية معاصرة تخصنا؟.

أم أن حديثنا لا يتجاوز اللغة الواصفة لبعض القضايا النظرية المُتَرجَمة من النظرية النقدية الغربية؟ هذا التأزم يجعلنا في ازدواجية شديدة بين موضوعين:

- موضوع أول يخص أزمتنا في تشييد أو بناء نظرية نقدية في الراهن، وهذا يفرض علينا معاينة أسباب التكلس التي حالت دون استمرارية للنظرية النقدية القديمة؟ وهنا يقودنا التفكير في سقف الأمة[2] فيما يقول الفارابي.

---

(1) المرجع نفسه، ص122.

(2) سقف الأمة: هذا ما حدثنا عنه الفارابي في كتابه المتميز (كتاب الحروف) وكتابه الآخر (كتاب الملة ونصوص أخرى)، فهل ما يزال يصلح أن نفكر في سقف الملة؟ وأن نجدد بعض المفاهيم مع ما يتناسب والمحاورات الجديدة التي باتت تُظلل الثقافة العربية، وهذا يجعلنا نحدث خروقاً في هذا السقف الذي أصابه التكلس، ولنجدد في ممكنات القدرة والإرادة للتفلسف داخل فضائها، لا كما طرحه فتحي المسكيني حين قال: «إن حاجة الفكر لا تزال تدعونا، إذاً، إلى تكرار السؤال =

- موضوع ثانٍ يخص فهمنا للصيرورة الفكرية والثقافية التي تمثلها النظرية النقدية الغربية، وما يمكن أن نستفيده في ضوئها، وهنا ننقاد إلى التأسيس في عالم الأغيار*، إما إضافة لمنجزهم، أو ترجمة عنهم.

لكن المعضلة أن الذين ناقشوا المسألة كانوا على حد كبير من التقنية والآلية، حيث لم يناقشوا الموضوع في أساساته، بل أخذوا يُشققون بعض

= الخاص بها على النحو التالي: ما هي الفلسفة الإسلامية اليوم؟ ماذا يمكنها أن تقول بنا وفينا وعما تقتصر من عصر لا يؤمن بها، وسخر من عروضها الخاص، لا هي طالبة له، ولا هو قاصد إليها؟»*.

هذا السؤال يعبر عن مآل إفلاس الفلسفة الإسلامية، مع أنه يقوم في عبارتها ليجوفها من الداخل، بل يمكن البحث في إعادة استثمار مقولات الفلسفة الإسلامية لحلحلة تمشكلات الأمة في عبارتها ومنطوقها، لتحقيق مصداقية للنقاش على أرضيتها، مع ما يحقق الاتفاق بين المتحاورين في أرضها، لا أن نبحث عن تنظير هناك في عقل الأغيار، مع الادعاء بحرفيتها ومنطوقها، وهو نوع من التذاكي القوي، لكنه يحمل داخله لا جدوى التفلسف داخلها.

والقول الآنف يجعلنا نفهم أن الفلسفة ضعفت في الأمة، وصارت موضوعة على قلة الصناعة، فشعر المتفلسف في يقينية فلسفة أخرى، على ما في جعبة أمته كان أميل إلى فساد الظن، وأوقع في تزيين الأقوال، ولعل هذا ما حصلناه من محصول القول في علاقة الصلة بين الملة والفلسفة عند الفارابي في قوله: «فإذا أنشأت ملة ما بعد لتلك الفلسفة، وقعت فيها آراء كاذبة كثيرة. فإذا أخذ كثير من تلك الآراء الكاذبة، وأخذت مثالاتها مكانها، على ما هو شأن الملة فيما عسر، وعسر تصوره على الجمهور، كانت تلك أبعد عن الحق أكثر، وكانت ملة فاسدة، ولا يشعر فسادها (...) إلا أن الملة على الجهتين إنما تحدث بعد الفلسفة، إما بعد الفلسفة اليقينية التي هي الفلسفة في الحقيقة، وإما بعد الفلسفة التي يظن بها أنها فلسفة من غير أن تكون فلسفة في الحقيقة، وذلك متى كان حدوثها فيهم عند قراءتهم وفطرهم، ومن أنفسهم»**.

* المسكيني، فتحي: فلسفة النوابت، دار الطليعة، بيروت - لبنان، ط1، 1997م، ص69.

** الفارابي، أبو نصر: كتاب الحروف، دار المشرق، بيروت - لبنان، ط2، 1999م، ص153-154.

الآليات والإواليات، ويقرؤون بها بعض النصوص العربية، ولم يفهموا أن المسألة أبلغ من مجرد فهم الآليات، بل هي أزمة وجودية متعلقة بالثقافة العربية ذاتها؛ التي تعيش حالة من الغياب، فيما يقول أدونيس[1].

وهو غياب كلي، وليس غياباً إجرائياً؛ لأن الإجراء ما هو إلا محصلة للعقل النظري، وهنا ندفع سؤالاً آخر: كيف يمكننا أن ننخرط في المشهد الثقافي والمعرفي اليوم لنشيد نظرية نقدية تخصنا؟ يبدو أن هذا السؤال سيفقد حماسه حين نفهم أن الأزمة أعمق بكثير من كونها بحثاً عن نظرية ما في سر جب أزمة وجودية عامة، وإلا كان الأمر موافقاً للتصور الأولي؛ من أين نبدأ؟

أتصور أن البداية تكون، كما يقول «دولوز»، بتركِ كل المسَلمات التي ألِفْناها جانباً؛ لأن البداية تقتضي منا التدرج في تشخيص العلة، وتفسيرها؛ لأنني أتصور أن العقل العربي الذي احتبس دورُه، ولم يعد منتجاً، بحاجة إلى تحليله، والوقوف على عُواره، هذا العقل الذي أسلم الدور إلى عقل مغاير يتسم بالحركة والإبداع؟

إذاً، نحن مطالبون أن نفهم هذا العُوارَ الذي أصاب مشهدنا الثقافي، وانعكس على النظرية النقدية التي رَكنا فيها إلى التقليد من بُعديْه:

- هناك تقليد في الاعتصام بمقولات القدماء دون تجديد.

---

(1) يقول أدونيس:

«ثمة، إذاً، غياب معرفي عربي، بهذا المعنى الخاص، عن خارطة المعرفة الإنسانية اليوم، ولئن كان صحيحاً هذا الغياب المعرفي العربي، أفلا يكون الإنسان العربي هو نفسه غائباً بمعنى ما؟ ألن تكون هويته ذاتها غائبة من نوع من النفي أو التهميش الذي يمارسه حضور الآخر المعرفي؟ واستطراداً، ألن تكون المعرفة -كما تنتج اليوم في المجتمع العربي- دليلاً ساطعاً على هذا الغياب، أي: دليلاً على شكل من أشكال انمحاء الذات إزاء الآخر»***.

*** أدونيس: موسيقى الحوت الأزرق، دار الآداب، بيروت، ط1، 2002م، ص06.

- هناك تقليد في ترجمة مقولات الغرب دون توطين، أو أرضنة في المحيط الوافد إليه.

وعليه؛ فالأزمة لا ينكرها صاحب عقل؛ فهي أزمة «مركبة ومتراكمة بنيوياً وتاريخياً، ويقول عن هذه الحالة وهب أحمد رومية: «لا أعرف عبارة يمكن أن نصف بها الثقافة العربية الراهنة أدق من قولنا: (إنها ثقافة مأزومة)، ولا أعرف عبارة يمكن أن نصف بها مزاج عصرنا العربي الراهن أدق من عبارة د. شكري عياد: (إنه مزاج حاد جريح قوامه الإحساس العميق بالفجيعة والمرارة والحسرة)»[1]، ويزيد قائلاً مشرحاً وضعنا من خلال بنية تراكبية للأزمة عن علاقة معقدة:

- الثقافة.
- الإنسان
- النقد.

يقول محللاً هذا الوضع المضطرب: «لقد غلب على هذا النقد - وهذا أول الملامح وأبرزها - الاضطراب والارتجال، فالمعايير النقدية تسوى على عجل، والنقاد ينقدون دون تريث، أو أناة، فتضطرب بين أيدي جلهم المناهج، وتتداخل، وتتحول الثقافة النقدية إلى أشتات منهجية تكاد تستوي على محاولة ردها إلى منهج بعينه، أو مناهج متقاربة، وتكاد الصلة تنقطع بين مواقف أصحاب هذه المناهج في النقد، ومواقفهم في الحياة. فكأن النقد لا يصدر عن رؤية شمولية للحياة، وعن موقف محدد منها يعرف وظيفة النقد في المجتمع، على نحو ما يعرف وظائف سواه من وجوه النشاط البشري الأخرى»[2].

فهو يقرر الشرخ الذي أصاب العقل العربي من لحظة عزل الحياة عن الوظيفة النقدية، من كونه لازمة اجتماعية أو كونها أداة للتحليل تجعل الرؤية

(1) رومية، وهب أحمد: شعرنا القديم والنقد الجديد، عالم المعرفة، العدد 207، الكويت، 1996م، ص13.
(2) المرجع نفسه، ص17.

النقدية في عمومها مضطربة، ومشلولة؛ نتيجة الفصل بين النظرة للحياة والنظرة إلى النص.

إن ما عليه النقد العربي المعاصر[1]؛ هو حالة غربة وغياب كلي، وأمام هذه الظاهرة هل علينا أن نحلل هذا الغياب أو نطرح سؤالاً : لماذا هذا الغياب؟.

---

(1) تتركب دلالة المعاصرة من حساسية مفرطة نحو ما يقرره المفكرون من أننا لسنا جزءاً من العالم الحديث، إلا في كوننا أبنية مستهلكة لمنتجهم المادي والثقافي، فما المعاصرة إذاً؟ وماذا نعاصر إذا كنا بهذا الاستلاب؟. أتصور أن المسألة تحتاج إلى تدقيق وضبط، وهنا أسأل:
هل نعيش عصر فكرنا، أي أنعيش عصرنا ضمن ما ننتجه ونبدعه؟ أم نحن عالة على عصر غيرنا بما يبدعه وينتجه من أفكار، ووسائل ونظريات؟ لقد أشار هيغل إلى مسألة مهمة أطلق عليها «الأزمنة الحديثة»، وهي مسألة تقع في صلب كُنْه مسألة الزمانية والوعي بالزمان في سياق التعبير عن فكرة الحداثة، التي وضعها ضمن تركيبة تعبر عنها، ويضع على رأسها الذاتية، ويفسرها فيما نقله «هابرماس» الذاتية: أن حرية الذات هي، بشكل عام، مبدأ العالم الحديث. استناداً إلى هذا المبدأ، تنمو كل الجوانب الأساسية المعطاة داخل كلية الروحي للحصول على حقوقها، حين يصف هيغل صورة الأزمنة الحديثة (أو العالم الحديث) ويشرح الذاتية بالحرية والتفكير، ويحصرها ضمن أربع دلالات:
أ- الفردية: وهي في العالم الحديث التفرد الخاص بشكل لا متناهٍ، الذي يحق له المطالبة بما يتطلع إليه.
ب- حق النقد: إن مبدأ العصر الحديث يطالب كل فرد بأن لا يقبل إلا بما يبدو عليه له أمراً مبرراً.
ت- استقلال العمل.
ث- الفلسفة المثالية نفسها*.
* هابرماس، القول الفلسفي للحداثة، ترجمة فاطمة الجيوشي، ص29-30.
إن هذه الزمنية التي شكلت روح العصر، بمفهوم هيغل، تعد ثورة جذرية على القديم، فشكلت لحظة فاصلة بين عالمين؛ عالم قديم وآخر جديد، تلك المفصلية كما يرى هيغل نقلاً عنه: «زمننا هو الزمن الراهن» وأن الزمن المعاصر له يبدأ مع الأنوار والثورة الفرنسية، أي: الزمن الذي عاشه أناس برهنوا على قدرتهم على التنوير بوصفه زمن انشقاق نهاية القرن الثامن عشر، وبدأ القرن التاسع عشر، لقد =

ومن أين يمكننا البداية لتشريح الغياب لنقف على المعطيات الكبرى؟ أتصور أن المسألة تستدعي منا إعادة تشييد للمسألة الثقافية في عمومها، وذلك لقضية جوهرية؛ أننا على مستوى الثقافة والنقد العربي نُناقش مسائلَ خارج مصب الثقافة العربية، بل خارج العقل العربي. عموماً هذه التحليلية تضعنا في مواجهة أسئلة خارجة عن معاناتنا الأنطولوجية، لنقع في متاهة حقيقية هي حصيلة الغياب الذي نعانيه:

= كتب هيغل القديم أيضاً، أن هذه الإشراقة الرائعة تقربنا من المرحلة النهائية للتاريخ من عالم هو عالمنا، إنه حاضر بينهم يفهم بوصفه الزمن الراهن، انطلاقاً من أفق الأزمنة الجديدة، ويترتب عليه إعادة إنتاج القطيعة بين الأزمنة الجديدة والماضي.
ليس ضرباً من القياس، أو الإسقاط، حين نتأمل وضعاً سميناه مجازاً بـ: «المعاصر» ذلك أن الزمنية عندنا مختزنة في بعد واحد هو الماضي المقدس؛ الذي يشكل مركز جذب وتأثير، ينتج الزمنيات المتلاحقة في شكل محاكاة تقليدية لزمنية مخصوصة سميت بـ: «السلف». وهنا لا يمكننا الادعاء أن نملك «عصراً» نطلق عليه الزمن الراهن، لأنها زمنية مصادرة ومجهضة ضمن مرجعية العالم القديم، الذي لازلنا جزءاً منه، وعليه لا يمكننا الادعاء أننا نملك زمنية مدهشة لنتحدث عن فكرة القطيعة؛ فهي مسألة تحتاج لما يقعد لها، إنها تلك اللحظة، الحدث الأنطولوجي بين عالمين.
إننا، عرباً، في تقديري دون تغول، لا نملك تلك اللحظات التي يمكنها أن تشكل «ما قبل - ما بعد» هنا. إن الزمنية عندنا تاريخ متمركز في زمنية الوحي التي تأسست عليها الحواشي، والتي صدرت فهماً مجرداً للزمانية، وهنا نطرح سؤالاً: ما الزمن عندنا؟ سوى أنه العالم القديم ذلك الحدث الذي عصف بمجتمع الصحراء، وحوله إلى جنان متخيلة كامنة في نص جعل الزمن داخله، ومتوقفاً عليه.
إن هذه الزمنية أفقدت؛ الراهن، الحاضر، العصر، الآن، مدلولاتها لوجود نموذجية واحدة عن زمانية الخير والصلاح، وعليه تعلق العرب بزمنية غيرهم ليعيشوا فائض الزمن المسرب من هناك. وهنا لا زمن إلا النص وتعاليمه، وأوامره، ونواهيه.
ومن ثم، فالمعاصرة مفهوم مضطرب مشوش غير مكتمل، يحيل على عالم الأغيار، لذلك -في تقديري- لا نملك حرية القول هنا، إلا إذا تجرد الفعل من الزمن. فنحن أَجْدَاثٌ لا أحداث. زمننا الصامت الذي لا يتكلم، ولا يضع إلا الأوامر والنواهي. تلك السكونية أفرغت الدال المعاصرة من أية إحالة معجمية أو دلالية، ومن ثم نحن نعيش الجَداثة لا الحداثة.

- **أننا نفكر خارج عقولنا، معضلة العقل.**
- **أننا نستخدم وسائل خارجة عن إبداعنا، معضلة الآليات والوسائل.**
- **أننا نناقش موضوعات نقدية لا علاقة لها بحقلنا النقدي والفلسفي والوجودي**، معضلة الموضوعات. وهنا نحلل الغياب في مستوياته الثلاثة:

-العقل.

- الوسيلة.

- الموضوع.

ومن ثم، فالتحديد لازمة علمية في قراءة الخلل المعرفي للثقافة العربية، ولأسئلتها النظرية الناتجة أساساً عن عدم وجود استمرارية في الحلقة التاريخية لبناء المعرفة، النظرية. وهنا نطرح ضمن الدوائر السابقة: العقل، الوسيلة، الموضوع.

المشكلة الإبستمولوجية الأولى؛ هي معضلة السكونية أو الثبات الذي ألزم العقل العربي الصياغة التاريخية؛ متى بدأ النقد في الثقافة العربية؟ بل لو عدلنا السؤال قليلاً: هل مَلك العقل العربي قوة نقدية تُصحِّحُ المسار، وتبحث عن الممكن الذي يحققُ الإضافة، أم أنه عقل لفظي؛ جمع الألفاظ والكلمات في شكل معاجم وموسوعات لغوية، ولم يخرج عن دلالاتها الانطباعية الأولى، وبالتالي فهو عقل معجمي لا مفهومي؟ لأن المفهوم ينمي في العقل قدرة وضع التصور، والتصور يهدي إلى الرؤية، وتضافر المفهوم والتصور والرؤية يشققون لنا ما نسميه: عقلاً نقدياً.

وهنا، سنحلل الخلط الفظيع الذي ساد المدونة النقدية عن المراد بـ: «النقد» المبحوث، هل نتحدث عن:

- اللفظة في ارتباطها التاريخي والبيئي، أم نتحدث عن النقد، ونقصد به الوظيفة النقدية؟ إن طرح السؤال، بهذا الشكل، يجعلنا نميز بين مواضعتين:

- الشكل التاريخي للنقد عن ذاته.
- الوظيفة النقدية للنقد في ذاته.

فالشكل التاريخي لمفهوم «نقد» يجعلنا نحلل مختلف الدلالات السيميائية للفظة في استعمالاتها الحقيقية، ومن ثم ما تنجر عليه الممارسات المختلفة في بيئات الأصوليين، والفلاسفة، والنقاد. والبحث يقتضي منا أن نحلل الغياب من خلال دراسات الانحرافات المختلفة بين الأشكال الثقافية للنقد.

لنصل إلى دراسة الشكل المعرفي الذي جعل المفهوم النقدي يتراجع أو ينتكس، وأين حصل الإهدار الحقيقي، ومع أي حلقة أمكن للوظيفة النقدية أن تتدافع وتعرف استمرارية نضالية ؟.

فتحديد تقاسيم المفهوم النقدي ضمن شرطه التاريخي سوف يجعلنا نقوم على المعضلة الحقيقية؛ التي أدت إلى إفراغ العقل العربي من لازمة ضرورية تدفعه إلى القيام من جديد، وهي **وظيفة الدنيوية.**

ولكن، يبدو أن غياب الفاعلية الدنيوية من الوظيفة النقدية نتيجة سكونها على معنى محدد في التراث المعجمي، هي التي أدت إلى تعطل الوظيفة النقدية، ومتى استرجعنا أسباب الحياة فطنت الوظيفة النقدية لدورها النقدي؛ ذلك أن تجديد العقل لا يكون إلا من خلال تفعيل الانتقادية، وإعادة تأهيلها؛ لأن التفعيل النقدي وحده من يُمَكِّنُ للنهوض من هذا الغياب.

الغياب، هنا، ليس معناه التلاشي أو الفناء-ليس المقصود هذا المعنى- بل المحمول في المعنى: هو الدال على تناهي الوظيفة النقدية، التي ما عادت لها فاعلية في الحياة الاجتماعية، على اعتبار أن الانتقادية: لبنة اجتماعية، وهنا ليس علينا أن نحلل هذا الإهدار في تاريخ غيرنا، وأي استعمال لاصطلاحيته قد يؤدي إلى استكمال الرؤية الكاملة لإعادة بناء ظاهرة الغياب، واللحظات التأسيسية الكبرى لها؛ التي يراها المشتغلون بالثقافة ناتجة عن الصدمة التي مثلتها حملة «نابليون بونابرت» على مصر.

فالصدمة الاستعمارية عملت على إلغاء الذات، وهزها من الداخل، وموضعتها في خانة المغلوب الناضب. هذه الظاهرة (الغياب) تحللت في عقلنا العربي حتى أصبحت بنية مطبوخة في تقاليد المائدة الثقافية العربية - بتعبير ليفي ستروس-.

وعليه؛ فالغياب الذي نتحدث عنه كامن في العبارة النقدية في مستويين:

- غياب تكوثر في بنية التراث.
- غيابٌ حادثٌ في الثقافة المعاصرة.

أما الغياب الناتج عن الغلبة -غلبة النموذج الغربي- التي آلت إليها العبارة النقدية من تحكيمها للعبارة الفلسفية اليونانية، وتغليبها لها على سائر المقولات، حيث أصبح العقل التأثيلي القديم موجوداً في عبارة غيره، وهنا تأسست حركة كبيرة في التاريخ الإسلامي تنتمي -عقيدة وانتقاداً- إلى التراث اليوناني.

وهذا ما يمكن أن نسميه بـ: «التأغرق»، والمتأغرق: هو المثقف العربي الذي انشغل بترجمة المجهود اليوناني إلى العبارة العربية؛ لتتضايف داخل اللغة العربية قضايا ومحمولات خارجة عن البناء التأثيلي للغة ذاتها.

إنها تعاني داخلها أطيافاً غريبة، هذه الأطياف المُعربة جعلت الصياغة اللغوية فاقدة للهوية والموضوع، إذ إن القضايا والمسائل المحمولة فيها لم تكن لها دواع أصلية، أو دواع نابعة من مجتمع تلك اللحظة.

عَملَ الوافد الجديد، الذي هو الترجمة، على تراكم إشكالية التقليد في ثقافتنا، حيث إن أغلب المشتغلين بهذا التوجه من المتفلسفة لم تكن عبارتهم على المطلق إبداعية، بل كانت تقليدية، يفكرون في سقف الأمة بلغتها في إشكالية ما يعانيه الضيف، وليس ما يعانيه رب البيت.

هذه النقطة الجوهرية التي جعلت الخلاف يتسع بين المواطن المقيم في جغرافية عقله، وبين المَوالي والأعاجم، تلك الأجسام اللغوية التي تسللت

إلى العقل من جهة الترجمة، فأصبح الصراع في شكل اكتساح لهوية النِّقاش بين المواطن والضيف.

لذلك لم يستسغ الأصوليون كلام المتفلسفة، ولم يجدوا مبرراً علمياً، ولا أخلاقياً لتلك القضايا والمحمولات التي لم تكن في صلب جسد الأمة المعرفي؛ لذلك اتسعت الهوة، وظهرت مصطلحات شكلت مُصادرة للاجتهاد من هنا وهناك، وخلقت فجوة كبرى في نظام التفكير، هذه الآلية المسماة التكفير والتجهيل، تعد آلية استعدائية تمارَسُ من خلالها المعرفة الموجهة مركزيتها، وتستبعد كل الخطابات الجانبية.

وبالتالي تكاثرت أشكال المصادرة ليُستفرغ العقل من آلية النقاش أو المناظرة، وتحل محلها آلية المصادرة والرقابة، وعليه حصل استيلاب لعقل الأمة النقدي، وصار الأمر كله مركباً وفق آلية دينامية حددت آليات النقاش وموضوعاته. وهذه المسألة مهمة ودقيقة من وجهين:

- أنها بداية تَبِين عن الوجه الثقافي للسياق الاجتماعي في فترة ما.
- أنها تبين عن نوع من الاصطلاحية التي صاحبت المسائل الثقافية التي وأدت النزعة النقدية في التراث، وجعلتها متصلبة فاقدة لنزعة الحرية.

وبالتالي تؤدي أشكال التضافر السلطوي إلى إعادة تصور الإهمال النقدي في العقل التاريخي، هذا في المستوى الأول، أما المستوى الثاني للإهدار التاريخي للنزعة النقدية فيتمثل فيما نسميه «سُلم التلقي»؛ الذي شكل نزوعاً آلياً أدى إلى تعطيل النزعة النقدية.

هذه الآلية التاريخية لا تخص الفلاسفة بقدر ما تُحلل أنموذجية الأصوليين، وأقصد بهم الفقهاء، والمحدثين، والمفسرين، حيث خلصنا في تحليلنا لنموذج الإهدار عند المتفلسفة في صورة المتأغرقة أنها لا مبدعة لا انتقادية، بقدر ما هي مقلدة، وبالتالي هي امتداد لأمة اليونان وإشكالياتهم.

هذا ما يجعلنا نتعاطف مع المتكلمين والضرورات الفلسفية والاجتماعية التي تجعل منه النموذج الأكمل لإعادة إحياء الانتقادية في الراهن؛ حيث

لامسنا وعياً نقدياً كبيراً لدى المتكلمين في زرع النقاش على مستوى أم القضايا التي تخص التجربة الوجودية للإنسان العربي.

هذا السلم الذي سنُفصل فيه من الجهة الإبداعية التي شكلها في زمنيته الأولى، حيث خرق النظام الثقافي، فنصب نظاماً جديداً خرج عن الأفق المعياري والتقليدي[1]، هذه الاتباعية التي صار إليها بعد ذلك،أصبحت مشكلاً بنيوياً يؤدي إلى استنساخ المقولات التقليدية نفسها، فالسؤال الذي سنطرحه على هذا السلم هو: كيف يمكننا أن نجدد فيه من خلال ممكنات الأفق، وإعادة تصور للتجربة النقدية في زمننا نحن؟ هذا السلم سوف يدفعنا إلى تجاوز المعضلات الكبرى التي هشمت الإنسانية من خلال نموذجية آلية محمولة فيه.

فالكثير من نقادنا يتصورون أن المعيار النقدي لا يمكنه أن يخرج عن هذين التحديدين:

- التجديد اليوناني عبر الترجمة[2].

---

(1) أقصد بالزمنية الأولى، هي التحولات التي حصلت للثقافة العربية بمجيء النبي ﷺ، حيث قلب القرآن نسق العرب الثقافي لصالح نسق جديد، غير كل موازين التلقي عندهم.

(2) يضع حسن حنفي المترجمين في خانة «تمثل الوافد قبل تنظير الموروث» مما يفيد غلبة الوافد على المحلي، ويعطي أمثلة مختلفة عن هذا النقد، غلبة الوافد على الموروث، ففي حديثه عن الكندي يقول: «وتبدو آليات الإبداع في أولى مراحل التأليف في تمثل الوافد كتأليف مصطنع مركب مفكك، تنقصه الوحدة الداخلية، نظراً لغياب الإبداع الخالص». ويقول في سياق حديثه عن غلبة الوافد للموروث في مشروع الغزالي، واعتباره فيما يقول المعلم الثاني: «وبالرغم من ظهور الموروث في العقل عند المتكلمين إلا أن تمثل الوافد أظهر. يظهر الموروث في البداية، وليس في النهاية، كوعاء تحتي وليس كإكمال فوقي»*.

* حسن حنفي: من النقل إلى الإبداع، التحول، دار قباء، القاهرة، 2001م، 1/ 24، 42.

و تكون الترجمة منضجة إذا كانت توطينية عملت على تكييف الفكر في عقل الأمة، لكنها تصبح عائقاً إذا بقيت دون تطويع، ولست بحاجة إلى تلك المناقشة التي أسالت الكثير من الحبر حول النحو العربي، والذي وصلهم من طريق السريان؛ مما جعل =

- التجديد الإسلامي الذي جرته مباحث علم الكلام.

فالتحديد الأول صادر الإنسية لصالح إنسية أخرى، والتحديد الثاني جعل الإنسية معلقة من عرقوبها وحُلولها في عالم أعلى ومتفوق.

ولو حددنا الأمر جيداً لحصلنا أن المقولات الأساسية للانتقادية فقدت سمتها الغالبة من خلال الغياب الكلي لمجموعة من المقولات:

- **مقولة الإنسان.**
- **مقولة التاريخ/ الأفق.**
- **مقولة الوظيفة النقدية.**

لعل هذا التسويد يعيد تلمس الواجهة الخلفية لقيام نظرية نقدية عربية. وهنا نقرر تساؤلاً مُهماً يدفع فينا الفضيلة النقدية، من يؤسس للنقد؟

حتماً سيكون الإنسان باعتباره كائناً متفوقاً مالكاً لوظيفتين جعلهما «كارل بوهلر» مميزتين له: الوظيفة الوصفية، والوظيفة التواصلية، وجوهر الوظيفتين النقد.

لو ما استطاع الإنسان أن ينقد النماذج السابقة، لما أمكنه أن يحقق تطوراً في نمط حياته؛ وعليه فسلطان الانتقادية عند الغرب من سلطان إنسيتها التي مارست فاعليتها في الزمن والتراب.

على غرار ما هو حاصل عندنا من جهة غياب الفرد الإنسان، حيث تعمل السلفيات المختلفة على جعل الفرد قيمة مهدرة في الاتباع من جهة سلطة زمنية (زمنية السلف)، لعل هذه الإشارة تجعلنا نقف عند حدود الإنسية في الثقافة العربية التي مُسخت في مستوييها: الاتباعي والترجمي[1].

= العرب في منأى عن أي حجية لكلامهم. وهذا يجعل كلام العرب متهماً في ذاته. وهذا مردود عليه، وقد بسط عبد الرحمن الحاج صالح فيه أبحاث من كتابه: بحوث ودراسات في اللسانيات العربية ج1 حول أثر المنطق اليوناني في النحو العربي.

(1) حتى لا نقع في التعميم علينا أن نميز بين الترجمة الإبداعية، التي تنطلق من داخل بناء عقلاني سليم، وبين الترجمة التي تكون فعلاً عارضاً.

هذا لا يجعلنا نقع في التعميم المخل بالفكر المنتِج، ولا يمكننا أن ندعي أن الاتباع ممجُوج كله، والترجمة كذلك، لكن المنقولات العقلية مع الترجمة جعلت العربي يُداول موضوعات زاحمت الموروث، بل غلبت عليه، وصورت المهتمين بالأصول مجرد أناس يعيشون خارج زمنهم.

وهذا يجعلنا نقرر فائدة مهمة:

- **أهدرت المنقولات العقلية الترجمية الإنسان من جهة موضوعاته، وأثخنت العبارة اللغوية بالعُجمة[1] أي: جعلت الصوت العربي مبحوحاً، وإن لم تكن تخلو من فضيلة تطوير اللغة العربية من خلال فعل الترجمة، وتزويدها بخزان لم يكن فيها.**
- **تبنت المأصولات النقلية زمنية للاحتكام والتشريع، ومن ثم أفرغت الزمنيات التي أتت بعدها من زمنيتها، فليس للعرب إلا زمنية واحدة يعيشون عليها، ولا زمنية لهم بعدها، هذا ما جعلهم يبحثون عن الفائض من زمن غيرهم يحتمون به، لم يُعاصروا الحداثة، ولم يكونوا طرفاً في إنضاجها.**

---

(1) وأحتج هنا بمقولة أبي سعيد السيرافي حين رد على أبو بشر متى بن يونس القنائي، حين سأله أبو سعيد السيرافي: حدثني عن المنطق ماذا تعني به؟ فإذا فهمنا مراده كان كلامنا معك في قبول صوابه ورد خطئه على سنن مرضي، وطريقة معروفة.
أبو بشر متى بن يونس:
أعني به أنه آلة من آلات الكلام يعرف بها صحيح الكلام من سقيمه، وفاسد المعنى من صحيحه، كالميزان فإني أعرف به الرجحان من النقصان، والسائل من الجانح.
السيرافي:
أخطأت لأن صحيح الكلام من سقيمه يعرف بالنظم المألوف، والإعراب المعروف. إذا كنا نتكلم بالعربية وفاسد المعنى من صالحه يعرف بالعقل (...) إذا كان المنطق وضعه رجل من اليونان على لغة أهلها، واصطلاحهم عليها، وما يتعارفون به من رسومها وصفاتها، فمن أين يلزم الترك والهند والفرس والعرب أن ينظروا فيه، ويتخذوه قاضياً وحكماً لهم وعليهم. ما شهد به قبلوه، وما أنكر رفضوه.
المناظرة نقلها أبو حيان التوحيدي في كتابه: الإمتاع والمؤانسة.

ولو راكمنا الإهدار الأول على الثاني سنجد أن الإنسية العربية تعاني مشكلتين:

- **مشكلة من جهة الوسائل والموضوعات.**
- **مشكلة من جهة الزمنية.**

هذان اللازمان هما اللذان حققا قيمة الإنسية؛ لأنها أفرغت الإنسان العربي، فيفقد حريته في اختيار أفعاله وموضوعاته في زمنيته الخاصة، ومن ثم سنُحَصِّلُ إنسية معتقلة في الترجمة من جهة الموضوعات، ومعتقلة في التاريخ/ الماضي من جهة الزمنية.

وعليه، مثلاً؛ طرحت علينا الترجمة أسئلة حاولت أن تضع نفسها بديلاً عن الأسئلة المختزنة في الشعرية العربية، وإن لم تصرح بذلك، ولكن الدارس الحصيف يجد هذه الإشارات أسهمت في خلق نقاش جعل التفكير في سقف الأمة ينحرف إلى سقف العالم، من مصب ديني إلى آخر لا ديني.

وليس هذا مجال البسط فيه؛ أي: أسهمت الترجمة في جعل الإنسان العربي ينفتح على الإنسيات الأغيار التي زاحمته ثقافة وفكراً.

وهذا ما عبر عنه عبد الرحمن الحاج صالح قائلاً: «طرأ على الثقافة العربية في القرن الثالث الهجري طارئ خطير كان مؤْذِناً باتجاه جديد لمختلف الدراسات الإسلامية المنبثقة من القرآن: ذلكم الحادث الذي لا تزال عواقبه واضحة الأثر، شديدة الوطأة على جل ما اتبعه علماؤنا وأدباؤنا منذ ذلك العصر.

حادث اتصال نزعتين في العلم والبيان، بل حادث اصطدام عالميْن في ميدان الثقافة والآداب: العالم العربي والعالم اليوناني، وقد أثبت المؤرخون أن ذلك الاتصال قد وقع في زمان مبكر»[1].

---

(1) الحاج صالح، عبد الرحمن: بحوث ودراسات في اللسانيات العربية، ج1، موفم للنشر، 2007م، ص42.

هذا التحليل لا يجعلنا في موقف الرفض للترجمة، بل بالعكس، فهي تشكل رافداً بشرياً مهماً لتلاقي الأفكار، لكنها شكلت في حالتنا العربية رافداً وجُرحاً جعل الذات مكلومة في عمق بنيتها.

هذه الحالة في عمق الجرح العربي زادت من غرابة النموذج البنيوي، وضاعت المقاصد بين جمهور المكلفين به، وأنضجت النماذج الشكلية في اعتصامها بالأصول الثقافية ضد كل توجه نحو الانفتاح، تلك القراءة التي ترى في المنتج الترجمي والثقافي أنه ابتعد عن مصب الأمة الحقيقي، وهي زمنية العصمة التي تشكلها زمنية الرسول، ثم زمنية الصحابة، ثم زمنية التابعين وفق مبدأ الخيرية المتوارث جيلاً عن جيل.

وكلما ابتعدنا في الزمن صارت الصورة أكثر ضبابية، ومن خلال غياب الأنموذج الأول كيف يمكننا أن نعيد الصورة إلى طبيعتها؟.

هل نبالغ في التوصيف السيميائي أم أننا نعيد إنتاج القيم الأولى في زمننا؟ فالأول يجعلنا نغيب ونتيه في الشكلانية التي كونت نماذج مختلفة عن السلفية، والثاني كون نماذج مختلفة في جانبها الإحيائي والإصلاحي، وهنا غاب الإنساني بما هو قيمة في العالم الآن.

لعل المقصود من هذا التشخيص هو بيان الحال التي جعلتنا نعاني أشكال الغياب؛ مما أدى إلى بناء قابلية تاريخية في اللحظة التأسيسية التي تتعارض عندها الحاجة بين القديم والجديد، فهناك تحت سقف الأمة عقلان: عقل يعيش في الماضي وآخر منفعل في الحاضر، يحاول دائماً إحداث ثقوب لتهوية فضاء الأمة، وبين الأنموذجين؛ تاريخ وثقافة أسَّسا لشرخ كبير، جعل الغياب يبرز من لحظة تبعية الإنسان العربي للنموذجين اليوناني/ الترجمي، والنُّصوصي/ الحرفي/ البياني.

وعليه فتحليل قصور العرب في التأسيس لنظرية نقدية يدفعنا إلى تحليل الجوهر العربي؛ لأن نزعة النقدية تابعة للإنسان الحر، وغياب النزعة النقدية ناتج عن تأزم الإنسية ضمن الحدود الآتية:

- **حدود العقلانية.**
- **حدود الحرية.**
- **حدود العمل.**

فلو تأملنا هذه الحدود الثلاثة سنجدها معطلة، ليس بدافع سياسي فحسب، وإنما لما سقناه سابقاً للأسباب المتقدمة للإنسية ذاتها. لعل هذا العموم في البحث سيقودنا إلى الإهدار التاريخي للعقلانية، حيث ترتد جميع المعضلات في قراءة التراث إلى معضلتيْن:

- **معضلة باسم النصوصية، السلفية.**
- **معضلة باسم الترجمة.**

وكلا المصبيْن أفرغا الفضاء العربي في شكله الأولي من أية إضافة، لكن هذا التعجل قد يفتح ضدنا استشكالاً يدمر المبدأ الذي قمنا عليه بداية، وهو أن نتأمل اللحظات والحدثيات الكبرى في التاريخ العربي، والتي أدت إلى وجود فراغات لم يتم الإحالة عليها.

فإذا كان العقل البرهاني قد أهدر الذات من جهة تَغول عبارة الضيف، كما سبق لنا التحليل، فإن المواطن أصبح غريباً من جهة الموضوع قديماً، والوسيلة حاضراً، وعلينا أن نعود مرة أخرى لاستنهاض المواطنة لنحقق الانتماء إلى ذواتنا الجمعية.

وهنا علينا الوقوف على الغياب الذي بات ينخر منظومتنا الثقافية، من جهة أن المنطوقات البرهانية استنهضت قوة الفرد نحو القيام على الخلل الوظيفي الذي أنتجته الفقهيات، والسلفيات التقليدية.

ولكنه -في تصوري- مجرد إسقاط مُعضلٍ من جهة تحكيم الترجمي في نص الثقافي، كما حصل مع نظرية الشعر عند العرب، وما ذهب إليه معظم المشتغلين بنظرية الشعر، وتغليبهم لرؤية أرسطو وروح إرادته، ومن ثم فقدت الشعرية العربية أصالتها، وتجردها عن أي سياق مصاحب لها، هذه النظرية

التي نحتكم إليها فيما ذهبنا إليه سابقاً من بيان مهلكات الترجمة في شقها الحرفي لا الإبداعي.

وعليه، فتحليل أنموذجية الغياب يجعلنا نقف على ضروب الخلل في بناء الانتقادية التي استلبت في الاتجاهين القديم والجديد على وجه ما بينا، وذلك للخلل الأولي في بناء أنموذجية معينة لعقل عربي خالص في عمق إشكالياته، وفلسفته.

وهنا علينا أن نعيد طرح الأسئلة الجوهرية: كيف تكون الترجمة فعلاً إبداعياً، لا تكون فقط عَبّارة تَنقلُ الأفكار، ولكن تعمل على توطين الفكر في الثقافة المحلية، نوعاً من الاستغراق الذي يفضي إلى خلق فضاء فكري يحرض على الإضافة لا التقليد؟.

لقد تقرر -عندي- أننا أمة اختزنت وجودها في الماضي، ففيه على مستوى الإحالة والقوة مصادر ثقافتها، ومنابت أحكامها في سالف الزمان.

فجاءت من جهة التعاقب مضطربة، ومشتتة، ومهزوزة، فزمنيتها معتقلة من جهة القوة في «زمنية مقدسَة»، زمنية موصوفة بسمة نصوصية متعالية مقدسة.

شكل فيها زمن «الوحي» سلطانه الذي استدعى ما بعده، صار زمناً نافذاً، وحاكماً، عطل روح كل الزمنيات التي جاءت بعده؛ لأنها لم تساوه في الدلالة والقوة، زمن ارتبط بحدث فعال غير قابل للتكرار، لكنه حدث معزول، حامل لزمنيته، منقطع على الزمان الذي يأتي بعده.

نحن أمام رهان حقيقي: إما أن نستنسخ تلك الزمنية في أقصاها الروحي والأنطولوجي، لنكون أمام محاكاة تقليدية لزمنية الأفعال لا زمنية التجربة؛ لأن أنموذجية التجربة لا تتكرر على نفسها، لأنها تجربة متعلقة بمسار النبوة، ونكون فقط أمام خيار هرمينوطيقي، تأويلي: كيف نعيد هنا بناء تلك الأنموذجية؟.

وعليه يفرض علينا البناء فقدان خصوصية التجربة في تتابعها الزمني الخاص، فنغرق من جهة الاتباع في استنساخ أفعال شكلية معزولة، وعندئذ نكون قد أفرغنا الشكل من الزمنية.

هذا الإعضال الذي جعل مفهوم «الآن» عندنا لا يُفهم إلا في ضوء التقليد للقاعدة التي تقرَّرَت عندنا في شكل ضرورة أنطولوجية «إن صلاح الآني لا يكون إلا باتباع نموذجية الصلاح عند السلف».

فيه تكمن قيمة التقليد نتيجة ترسب مبدأ الاعتقاد عن شكل الصلاح والفساد، هذا ما يجعلنا نبحث دوماً عن مشروع أو مُصوِّغ للصلاح «هنا»، فنغرق كثيراً في الأشكال، دون أن تكون مرجعية الانتقال «هناك» من «الآن».

إننا على مستوى الشعور الجمعي لا نحس أبداً بوجودنا هنا/ الآن، بقدر ما نشعر أننا ننتمي إلى عالم متفوق هناك، عالم لا متناهٍ ممتد بكل إشكالياته وتمثيلياته إلينا «هنا»؛ وانجر عن هذا إشكال خطير، أننا لا نشعر بقيمة الفرد إلا في كونه تابعاً، تتقلص لديه كل أشكال الإبداع، التي تعادي في بنيتها معهود الثقافة العربية.

فالإبداع معناه قطع الصلة مع النماذج السابقة، أو هو اختراق التقاليد، أي: تجاوز الحدود التي بنتها النماذج التكرارية على مستوى الممارسة.

وارتبط الإبداع في تاريخنا بصفة قدحية من كونه فعلاً يُبارز ويُعاند الصفة الربانية؛ لذلك من جهة تاريخية؛ الإبداع ممجوج؛ لأن الفرد يَدعي في نفسه ما ليس في مُمكنه، وهي صفة متعلقة بالخالق؛ لذلك حاول العقل التبريري في الثقافة العربية من الداخل أن يجد فعلاً تبريرياً للإبداع.

فلقد نظر الأوائل إلى هذا الفعل كأنه مُهدد لقيم المجتمع الثقافية والفكرية، ومن ثم هو ضد التقليد الذي تحاول الثقافة الأصولية أن تُغذيه، أو تستره؛ لأنه فعل مُدمر للأعراف والتقاليد، فهو البدء من جديد، إعادة الوضع في نقطة البداية، هو مهدد لأنظمة الجماعة، وما دأبت عليه.

فالإبداع خصوصية متعلقة بالفرد،يصنع فرادته وتميزه، وثقافتنا العربية تتأسس على أهلية الجماعة، وقصور الفرد، تقول «خالدة سعيد» في هذا المقام عن الإبداع هو: «القبض على التناقض، الهجوم المستقر الراكد، خرق العادة. هذه هي لغة السلب، وهذا ما يستنبط الحي الديناميي الذي يسقط المستنفذ، هذا الحي الجديد ليس مجرد تنويع على القديم، بل هو معارضة له، أو رد عليه»[1].

والإبداع يضع كينونته هنا لحظة انْوِجَادِهِ. ليس في سيرورة خطية، إنه حدث يفصل بين زمنين وعالمين وثقافتين، أي: أنه يعمل في ذاته ما يمكن أن نسميه «طفرة زمنية» لأنه يحمل زمنيته فيه، ويختزن سيرورته، لينخرط الجميع في تلك الزمنية مُولدين تفاعلاً خلاقاً.

هذا الفعل الإبداعي يجعلنا نراجع أنفسنا في لحظتنا نتيجة ما يقرره فعل الخلق، والابتكار.

واستعمل هنا «خلق الحياة» في مشاكلها وتحولاتها اليومية، أي: خلق وابتكار نماذج يومية تنظيمية للعلاقات، وإضفاء نوع من الحيوية والدينامية التي تجعل الحياة تستنفذ زمنيتها الخاصة.

هذه الزمنية في تنامي فعل الحياة يومياً، هي من تجعل الفرد يعيش حالة إضافة يومية، مما يجعله يستوعب زمنه الدنيوي، لا يكون تابعاً لزمن متفوق؛ فـ: «هذا الشكل المتفوق» يجعل الفردانية مهدورة القيمة؛ لأنها تابعة في الموضوع والزمن لزمنيته من جهة الوقوع «هناك» لا «هنا»؛ ليتحول الفرد إلى كينونة مغشوشة مفرغة من قيمة الزمني، كينونة مفرغة ومجوفة.

وهنا نقوم بالربط بين الزمن والكينونة؛ لأنها الوضعية المثلى التي تحدد مفهومنا للآني، وماذا يعني؟ وعليه فعلينا أن نفكر في الأحكام الجزافية التي نطلقها مجازاً حول «الحداثة العربية» ماذا نقصد بها؟ أي: أننا خضنا تجربة

---

(1) سعيد، خالدة: حركية الإبداع، دار الفكر، بيروت، ط3، 1986م، ص10.

الأزمنة الحديثة التي حدثنا عنها «هيغل»، تلك الزمنية التي تقع بين عالمين «قديم وجديد».

إننا بالمطلق لم نُحصل الأسباب الفاصلة بين العالمين؛ إنها تجربتهم، وليست تجربتنا، إلا أن نضع تجربتهم في ميزان الإنسانية، والكونية.

والحداثة فيما بين دعاتها لا تقوم إلا على نقاط، أهمها: «الوظيفة النقدية» أو قل «النقد»، ولكن قبل الحديث عن الوسيلة وجب الحديث عن الآلة، العقل؛ لأن النقد طريقة في النظر والفهم، ولا يَتَقوم النقد إلا في آلة سليمة صحيحة خالية من العلل.

و لا تكتمل هذه الآلة، العقل إلا بالوظيفة النقدية، فهذه الأخيرة هي التي تضفي على العقل قوته، وتُقوي فيه الانتباه، والإرادة على الإبداع والتجديد، والثورة على القديم، وتجاوُز كل ما هو قانون. فهل العقل العربي متصف بسمة النقدية[1]؟!

لا يكتمل الإبداع إلا بتعديل وضعياته، والبحث عن الأنموذج الأكمل له، والبحث، هنا، يعني الثورة على الأشكال السابقة، وتشكيل وعي جديد بالشكل الذي يتجاوز المتعارف والمعهود، ومن ثم تنمية قدرة الأشكال، والنهوض عليها، ويتم ذلك كله من خلال النزعة العقلية الكامنة في العقل.

يعني ذلك أن العقل يحمل قدرة الخروج عليه، وفضيلة التشكيك في أحكامه، وعدم الركون إلا للجديد، بمعنى؛ أن قوة المعقولية هي تجاوز العقل، واستنفاذ قدرته، والوقوف عند حدود التفرد والعبقرية، والبناء من جديد، كلما تمأزق العقل.

---

(1) أود أن أشير هنا أن داخل العقل يكون النظام سابقاً على النسق؛ لأن النظام بما هو تعهد النموذج إلى القانون الذي يترتب عليه النسق الباني للمعقول، وعليه من أجل تجاوز العقلانية، قام فلاسفة ما بعد الحداثة إلى تبني الفوضى، الثورة على النظام التابع في العقل، أو لتجديد معقوله للنظام في اتجاه لم يُنظر إليه بعدُ. ومن ثم الخروج عن النسق، وتخريب النسق أدى إلى زعزعة النظام الكامن فيه.

وعليه قبل البحث في النظرية النقدية علينا الحفر في العقل ذاته، لتحصيل النقد فيه، وأية فائدة أدت إلى حصول المطلوب تبين عن زمنية الحادث في العقل من الداخل في زمنيته الخاصة، ومن ثم فالعقل وفق ما بينا عن أشكال الاحتباس للزمنية فيه، وتكلسها على الوضع المعجمي التدويني، الذي جمع للكينونة مصادر ثقافتها وتَشكلها، ومن ثمة أغلقها عليها، فأصبحت بها ومنها.

وهي بهذا تعكس بُعدين: بُعدٌ أنطولوجي وآخر إبستمولوجي؟ عقل ساكن لا يتحرك بخلق أفعاله، مستحٍ من الإبداع، فلا حركة تجعل الآخر يفهم أن لهذا العقل موضوعاً يدافع عنه؛ لأنه لا يصنع بالكلمات؛ أي: أنه لا يتكلم على الرغم من الطاقة الكثيفة للتراث البلاغي الذي يحتويه العقل.

وهنا نميز بين الكلام باعتباره قدرة على الخلق والابتكار، وبين الترديد الذي يمثل استحضاراً لعهد التقديس، ومن ثم فقيمة الكلام، هنا، فاقدة لأي مضمون يوحي بالفرادة، والتميز.

وإمكانية صناعة العالم هنا/الآن منعدمة؛ لأنها أصبحت صناعة مغلقة بين دفتي الكتاب المُدون، واكتفى العقل العربي بحجيته الزمانية، وهذا ما تعكسه كل السلفيات، وتشكلها فاعلاً هووياً وملفوظياً لنوعية العقل المتكلم فينا، وتمت مصادرة أي لحظة تريد إما القطع مع أشكال هذا العقل، أو إعادة تصويبه.

وهنا نفترض مسألة دقيقة إذا كنا فاقدين لهوية زمانية خاصة بنا «هنا» ومجرد مقلدين لـ: «هناك»، فعن أي حداثة عربية نتكلم؟ فلا منطق إبستمولوجي ولا أنطولوجي يمكنه أن يكون موضوعياً، ما لم نمارس نوعاً من تحرير التجربة للكينونة المعتقلة.

ومن ثم لا نملك نسخة لتلك الحداثة المزعومة؛ لأن كل أشكال الفهم للزماني: «الآني»، «اللحظوي»، «هنا» مُقتادة في ظل حاكمية أشكال الجَدَاثَة[1].

(1) الجداثة: ترتد إلى مادة «جدث»، و(الجدث) القبر- ج- أجدث وأجداث. والجداثة: صوت الحافر والخف.

حيث تتعالى أصوات الماضي، ويتزاحم متكلموه على ألسنتنا، إننا أمام وضع ارتدادي لصوت الماضي، فهل نحتاج من أجل استنبات حداثة عربية إلى تقويض الصوت، أو إحيائه؟

إذا كنا أمام هذه الكثافة الصوتية للماضي، فعن أي نظرية نقدية نتكلم؟ إذا لم يكن للآني حضوره، وللكينونة خصوصيتها الأنطولوجية، لا مجال للحديث عن نظرية نقدية عربية معاصرة؟ نحن فقط أمام صوت واحد قديم، في مواجهة صوت متكلم حديث ليس صوتنا.

هذه النظرية التي ما زلنا نفكر داخل أنظمتها الثقافية، وداخل زمنها الثقافي[1]، لم نخرج عنه، ولعل هذا ما تعكسه المشكلات اليومية للعربي من تنامي دعاوى الإحياء أو السلفية في مستوييها الثقافي والاجتماعي، ومنه يعمل بحثنا، هنا، على تحليل عمق هذه النظرية النقدية، وبيان المهلكات داخلها، والوقوف على عوارها.

= الطاهر أحمد الزاوي. ترتيب القاموس المحيط على طريقة المصباح المنير وأساس البلاغة، دار المعرفة، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1989م، ج1، ص454.

وفي حديث علي -رضي الله عنه- في جدث ينقطع في ظلمه أثارها، أي: في قبر. والجمع أجداث، وفي الحديث: «نبوئهم أجداثهم» (مجمع الزوائد 10/ 231، والبزار 2/ 455) أي: ننزلهم قبورهم. وأجداث: موضع.

ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط5، 1992م، م6، ص128.

ولقد استخدمت مصطلح الجداثة لأعبر به عن تلك الأصوات القديمة التي تأتينا من الداخل، وتشكل فينا حاكميتها، لما يعكسه صوت الحافر أو الخف، الذي يأتي من تحت، من العمق، أو هو الصوت الذي يمثل الزمن الثقافي القديم. أو هو الجداثة التى تقع في عموم المقول «أولئك الأموات الأحياء فينا»، حيث يعود الصوت دائماً من الأعماق، ليمارس سلطته. وهنا جمعت بين الدلالتين؛ الجدث باعتبار الموت، والجدث باعتبار صوت الخف والحافر، فكانت تعني لي الصوت الذي يأتي من الداخل، وهو صوت مخزون فينا، الصوت الداخلي.

(1) الزمن الثقافي. بقول الجابري.

وقد يقول قائل: «أنت» بهذا تنسف كل محاولات التجديد التي يقوم به لفيف من النقاد والفلاسفة. وهنا نطرح سؤالاً: هل ما يطرحه هؤلاء من تصورات ورؤى تنتمي إلى عالمنا الموصوف بـ: «العربي»؟.

الإجابة عن هذا السؤال قد تتضمن تلاعباً بالشعارات، لكن الغاية التي يجري إليها القائل ومقُوله ستؤول إلى تقسيم التصور إلى بُعديْن:

- منظور يعكس قيم الحداثة بكل ما تُحيل عليه، لنكشف في النهاية أننا فقط مستهلكون لثقافتهم من خلال محصول الترجمة، أي: إننا نعيش «زمنهم»، ومن خلال فعل الترجمة إلى «هنا» نحاول أن نعبر إلينا لنعيش «زمناً إضافياً» نضيفه إلى حاشية الصوت المهيمِن في ثقافتنا.

ومن ثم نكون أمام صيغة «حاضر/ماضٍ» نأخذ من الترجمة تصوراتهم وآرائهم؛ لتعود إلينا هنا «حاضراً» يجذبنا إليه بحكم المركز الذي ننتمي إليه صيغة: «حاضر/ماض» لنعود من خلال «الزمن الإضافي» لهامشهم، إلى الماضي بكل جبروته، ونقع إما على حاشية زمنهم لنتصف ببعض المديح، أو نقع على حاشية ماضينا بحكم آلية المصادرة لنتصف ببعض الكبرياء، وفي الحالتين يستقر التجديد على الهامش.

لا يجب أن يُفهَم تأويلي للوضع الثقافي أنه ما زلنا معتقلين ومصادرين في زمنية ما أسميتُه: «الجَداثة» إلا لأبين أن النظرية لا يمكنها أن تتحرك إلا داخل عقل متصف بالنقدية، أو قُل عقلاً نقدياً، ولما كنا لم نحصل أسباب هذا العقل النقدي فينا، ما زلنا لم نشكل حسماً كلياً في نموذج الحداثة، ومن ثم لم تُراوح النظرية النقدية محصولها الذي ما زلنا نُراكم فيه الألفاظَ والأسماء.

وعليه تقرر أن احتباس «العقل النقدي» أدى إلى الركون على اللفظ «نقد» بما هو دلالة حرفية معجمية، وتحرر العقل النقدي مفاده الانتقال من الوضع اللغوي إلى وضع تصور العالم، أو قل تأسيس «النظر العقلي»، ومنه يندفع الموضوع والتفكير في الوسيلة.

1-2- إشكالية الحد النقدي في توصيف المسألة:

استغرقت المدونة النقدية العربية المعاصرة البحث في الخزين النقدي التراثي لتحقيق التميز والتفرد، والاختلاف عن بنية محايثة اختزنت داخلها تشكيلاً مضامنياً مغايراً[1]، ولتحقيق هذا الوصل المزدوج مع القديم/النص، والجديد/المنصوص، أصبح لِزاماً على الناقد، المفكر أن ينخرط في سمات المشهد النقدي الجديد المتسم بهذا التداخل أو التثاقف الذي عور المنظومة النقدية العربية ضمن مبدأ أساسي مهم، هو أن الإنسان العربي مسكون بالبحث عن الأصول.

ونعني بالأصل هنا علاقة الكائن بالزمن كما يقول هايدغر: «أي: الأصل يعني هنا من أين؟ وبماذا يكون هذا الشيء؟ وما هو؟ وكيف هو؟ هذا الذي يكون عليه الشيء وكيف هو، نسمي جوهره، أصل الشيء هو نسب جوهره»[2].

ومن ثم فإن التساؤل عن النقد يقع في صلب الجوهر، وهو فعل استهوائي فرداني؛ لأنه ليس مشروعاً كليانياً، بقدر ما هو فعل فردي معزول عن الجماعة، لعدم وجود استراتيجية ضابطة للنهوض بآليات التفكير العربي نقدياً.

وهذا يحقق -في تقديري- الدعوة التي ذهب إليها عديد الدارسين حول **(أصول النقد العربي)**[3]، أي: ما يتقوم به النقد العربي في الجوهر، في السؤال عن الإبداع، بما هو جوهر للعمل النقدي.

(1) هذا الاضطراب ناتج عن غياب مشروع نقدي عربي، وذلك راجع أساساً لسببين؛ لأنه، فلسفياً، انتهى زمن الصروح الكبرى أو المشاريع بالمفهوم التقليدي، وثانياً لأن المشروع لا يتقومه فرد، وإنما مؤسسة، أو ينتظمه مسار طويل يحصل فيه التراكم والمراجعة البانية لشروط شرعنة المشروع.

(2) هايدغر، مارتن: أصل العمل الفني، ترجمة: أبو العيد دودو، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2001م، ص29.
- من أمثال ذلك جابر عصفور.

(3) عنوان لكتاب للباحث عصام قصبجي.

وهذا ما يوحي حقيقة -في تصور هايدغر- «بتعدد أمكنة الأصل التي تتكشف عبر الاختلاف فقط، وعبر السلب فقط، وعبر كونها لا تمثل أصلاً فقط، هي ذلك الفضاء، أو المكان الذي ينشأ من تعددات الأصول، وتكاثرها»[1].

ولعل هذا الاضطراب هو الذي وقف عنده نقادُنا المعاصرون، وعلى رأسهم «وهب أحمد رومية» حين أراد أن يعبر عن الحالة العامة للثقافة العربية، وسمها قائلاً بأنها: «ثقافة مأزومة»، أو التي عبر عنها عبد العزيز حمودة: «ثقافة الشرخ»، وغيرها من المفاهيم التي حاول النقاد أن يصفوا بها الوضع الثقافي العربي المعاصر الذي يرى فيه «يوسف الخال»: أنه وضع مضطرب بين عالمين قديم وآخر جديد.

هذا العائق المعرفي الذي عقد حقيقةً عمل النقاد في استنبات نظرية نقدية جديدة، اختلفت فيها الأصول، وتعددت الأمكنة. فالقضية المبدئية هنا مطروقة على ثلاثة مستويات:

- مستوى معرفي لخصه التساؤل الإشكالي الذي طرحه عبد العزيز حمودة «من نحن؟».
- مستوى تنظيري لخصه الصراع الجدلي بين بنيتين: قديمة وجديدة، على مستوى المضمون التراثي، والتحديث الإجرائي، من اختراق بنية التراث، وإعادة صوغه راهناً.
- مستوى إجرائي في تبني بعض النقاد الإجراء دون الاستناد إلى إطار نظري، ولا تقصٍّ للرؤية المعرفية المصاحبة له.

جعلت هذه المستويات مجتمعة الناقد/ المفكر العربي يسير في أرض مليئة بالصعوبات، حيث فقد توازنه، فلا هو استقر في ماضي الأمة لتحقيق

(1) مجموعة مؤلفين، سؤال الأصل (مقاربات في فلسفة التاريخ)، دار الغرب، ط1، 2008م، ص19.
- حسب وهب أحمد رومية.

السيرورة الطبيعية، ولا هو استطاع أن يكون آخراً؛ لأنه لا يستطيع أن يكون غيره.

تختزن هذه الجدلية داخلها إشكالات معرفية خطيرة تتوالد وتنسل كلما أراد المثقف العربي أن يتجاوز إرثه أو موروثه قراءة لترهينه، وتحقيق التواصل بين: النص/ الواقع - الحداثة/ التراث - الأصالة/ المعاصرة - المعقول/ اللامعقول.

هذه الدعاوى التي غالباً ما تُصادَر نتيجة وجود آليات في التراث نفسه تُعزز، كما يقول «ميشال فوكو»، نظام الرقابة والمصادرة والقمع: «فالقمع هو ما يحرم الموضوع من ماديته، والذات من قدراتها، بل إنه ما يمنع المعرفة، كعلاقة، إذا تجاوزنا مفاهيم الذات والموضوع، حيث لا تعرف موضوعاتها بكيفية مسبقة، أو تتوجه لموضوعات مثقلة بالمعنى هي التي تشكل الذات.

الفرضية القمعية هي إذاً مما يتنافى والمعرفة المتشكلة من تكوينات تاريخية من وضعيات Positivités، ووقائع من طبقات رسوبية متكونة من كلمات وأشياء، من الإبصار والقول، مما يُرى ومما يُقال»[1].

ولعل هذه المصادرة أظهرت الواجهة الخلفية للحقل الصدامي بين المنظومات الثقافية الليبرالية والدينية والماركسية، وتحولت الساحة الثقافية إلى حلبة صراع، وليس إلى جدالة نقاش. فتباين الأمكنة هو الذي دفع حقيقة إلى مطلب تساؤل خطير طرحه «عبد العزيز حمودة» حين قال: «وهكذا تُعيدنا معركة اليوم إلى ثقافة الأسئلة، وتفرض علينا نقلة منطقية وحتمية «من أنا؟» إلى «من نحن؟» يفرض السؤال نفسه إذاً بأبعاد أوسع: من نحن؟»[2].

ويدفع هذا التساؤل عن الظاهر إلى مسألتين:

(1) العيادي، عبد العزيز، ميشال فوكو؛ المعرفة والسلطة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، تونس، ط1، 1994م، ص22.

(2) حمودة، عبد العزيز، المرايا المقعرة، نحو نظرية نقدية عربية، ص21.

- مسألة الهوية الثقافية.
- مسألة السؤال الثقافي ذاته: هل هو بنية قديمة تراثية، أم هو بنية جديدة حداثية؟

هذا الافتراض الذي أفرزه سياق اجتماع ثقافي ليس خصيصة بالمثقف عبد العزيز حمودة، وإنما هو شعور ثقافي كلي نتيجة الخلل الوظيفي في المنظومة البنيوية للثقافة ذاتها التي تكونت في إطار منظوري ديني من منظومة الحلال والحرام، نظام العقائد واللاعقائد، هذه الرؤية التي يقول عنها ميشال فوكو مجازاً: هي التي جعلت المخيلة العربية مريضة، ترسم الحدود والبدايات وتضع النهايات، وتنتج نصوصاً قيامية تُفضي إلى تناه في القيمة البشرية للأعمال الأدبية، بل وتفترض نسقاً تعويضياً للثقافة تحكمه إحداثية: مرغوب، ممنوع.

وشرح عبد الله إبراهيم حال الثقافة العربية في قوله: «الثقافة العربية أصبحت حقل صدامات لا نهائية بين المفاهيم، والمقولات، والرؤى، والتصورات»[1].

وكل هذا فيما أتصور دفعه سؤال الأصل[2] في الثقافة العربية، وذلك التساؤل الوجودي الكلي النهضوي: من أين نبدأ؟ أو كيف يمكننا أن نحقق النهضة؟ هل نعتمد على إحياء القديم من أجل أن نستعيد مجد حضارتنا؟ أي بلغة محمد عابد الجابري: «كيف نعيش عصرنا؟ كيف نتعامل مع تراثنا؟»[3].

وكل هذه الأسئلة إنما تجري إلى مستقر واحد، أو تعود على سؤال البداية: من نحن؟ وهنا فقط تتحول هذه الذات إلى جزئيتين: دَارِسة ومَدرُوسَة.

---

(1) إبراهيم، عبد الله، المركزية الغربية، ص10.

(2) فقد يراه البعض سؤالاً وهمياً، لكنه حقيقة مكينة في النصوص النقدية العربية.

(3) الجابري، محمد عابد، نحن والتراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، ط6، 1993م، ص14.

سؤال الأصل يطرح بعداً عميقاً كما يقول «أدونيس»، إنه يطرح سؤال الحضور والغياب، أو أيهما يشكل الغياب والحضور فينا، الحداثة أم التراث؟ خاصة مع هذا التلاحق المعرفي الغربي الذي أصبح حافزاً في حياتنا على كل المستويات العلمية والعقلية.

وعليه يتجه السؤال إلى البحث فيما يقول أدونيس إلى أن «نحلل أركيولوجية هذا الغياب، ونستعير هنا مصطلحاً يعرفه الجميع، هو المهمة الرئيسية، كما يُرى للعاملين في ميادين الفكر المتنوعة، فالسؤال الملح هنا هو: ليس كيف نخرج من هذا الغياب؟.

وهو السؤال الذي يسود في أوساطنا الفكرية المأخوذة بتقديم الأجوبة - البدائل، والتي تصدر عن بنية فكرية تقليدية. وإنما السؤال الملح هو: «لِمَ هذا الغياب؟».

فلا بد لكي نخرج من أن نعبر مسافة، أعني لا بد من أن نستوعب هذا الغياب، وأن نتمثله نقدياً ومعرفياً، وحينذاك تنبثق مسألة الخروج من هذه المسيرة المعرفية - النقدية ذاتها»[1].

وهنا نجد أنفسنا في صلب المطارحة النقدية العربية التي توزع جهدها بين أمرين:

- البحث في التراث العربي عما يحقق هذا الوصل مع القضايا المعاصرة.
- استعارة الأجهزة والأدوات الغربية، لتحقيق طفرة أو نقلة في فهم التراث، أدت هذه الجزئية فيما بعد إلى ضرورة فهم التراث الغربي والرؤية المعرفية الكامنة خلف الواجهة الثقافية، فالالتباس الواقع، أساساً، كامن في تلك الواجهة الثقافية. هذا الالتباس الذي جعل الوعي العربي يتوزع بين ضرورتين مؤداهما هرمينوطيقي أساساً:

(1) أدونيس، موسيقى الحوت الأزرق (الهوية، الكتابة، العنف)، ص6.

كيف نفهم ذواتنا ابتداءً؟ إلى سؤال: كيف نفهم غيرنا انتهاءً؟ ولعل هذا الإشكال أدى بحسن حنفي إلى إعادة صياغة السؤال وقَلبِه، من حيث إن فهمنا للآخر الغربي يؤدي بنا إلى فهم ذواتنا.

ذلك أن الذات العربية لم يعد لها في تقديره معنًى في نفسها؛ لأنها التبست معنًى من اللحظة الاستعمارية، وأصبحت الذات العربية جزءاً من المركزية الغربية.

وعليه فتحليل هذه الذات يقتضي منا تحليلاً قبلياً للذات الغربية، أنتج هذا الاستخلاص المشهدي للثقافة النقدية العربية المعاصرة أطروحة عامة -كما سبق أن قلنا- وافقت فيها الرؤية النتيجة العامة، ومفادها أن سؤال التجديد متضمن فعلي للمحاولات النقاشية في النقد العربي المعاصر.

ولعل هذه الحالة ما عبر عنها مطاع الصفدي في كتابه (**نقد العقل الغربي**) حين جعلت الذات العربية مركز خروجها من الأزمة مرهوناً بحالة الترائي في مرآة الآخر «يريد السؤال العربي المعاصر للفلسفة أن يتخطى حاجز الترائي القائم على مزدوجة التقنية السائدة في علاقات الذات مع الآخر، المسماة: مزدوجة التخلف التقدم.

ذلك أن انحباس إشكالية السؤال العربي ضمن ركني هذه المزدوجة قد أدى إلى إنشاء خطاب مغلوط في أسسه المعرفية، يتشكل من مزدوجة مزيفة أخرى تسمى بـ: الأصالة والمعاصرة.

إنه خطاب فكروي وإيديولوجي حبس نفسه بين قرني الثنائية، ومارس فعل الترائي بين صورة الذات في الآخر وصورة الآخر في الذات، وكانت معه حصيلة العملية انعكاساً ظلياً للظلال المتقابلة على بعضها البعض»[1].

هذا الإشكال المعرفي الذي جعل حركة الانعكاس تفرز ظلالاً وأشباحاً استعاضت الصورة الحقيقية للأسئلة الكونية، والطبيعية للثقافة العربية التي

---

(1) الصفدي، مطاع، نقد العقل الغربي؛ الحداثة ومابعد الحداثة، ص25.

تحاول جاهدة تصحيح مسارها، لكنها في النهاية تجد مكانتها مخبوءة في أسئلة أخرى مفارقة للكوامن الأصلية، هذا الذي أدى لتغيير المواقع في الثقافة العربية نتيجة الانحراف الخطير في وظيفة النقد، نتيجة انحراف السؤال النقدي «هوية» لتبحث المساءلة في الذات الغربية «نتيجة» لِولعها بالتقليد.

وهنا تعددت خيارات النقاد، وهي الوضعية التي حالت دون بيان الإشكاليات الحقيقية للإنسان العربي الذي أصبح مهموماً بقضايا خارج واقعه، وخارج أزماته الوجودية، التي ألبسها الناقد المفكر العربي لبوساً غربياً، فاستحالت الذات العربية إلى ذواتٍ، والتراث إلى متعدد في البنى المضامينية والإجرائية، وانفصلت النخب النقدية إلى نخب تراثية تأصيلية، وأخرى ليبرالية تغريبية حداثية، أحدثت معها انهياراً في القيم الموروثة، وتراكمت هذه الازدواجية في سماء الثقافة العربية، وشكلت سيرورتها التاريخية اللاحاسمة فيما يقول «محمد جابر الأنصاري».

وأصبحت الثقافة العربية حقلاً لاصطناع التجارب والأجهزة؛ مما أدى إلى أزمة حقيقية لدى الناقد في معاينة النص.

أدت هذه الوضعية إلى فراغ كبير في البحث عن البديل الذي يمكنه أن يتنزل التنظير والترجمة إلى الواقع الثقافي الهش، نتيجة انعدام الرؤية، ولعل هذه البلبلة التي جعلت الناقد العربي يوجه قدراته اتجاه النقد الغربي، لعله يضيء بعض المخبوء في التراث، بحيث يصبح هذا الأخير جزءاً من المعاصرة.

لاحظنا أن تغيير المنطلقات وتحريك المواقع يؤدي إلى إشكال معرفي أساسه الشعور بالعجز؛ لأن الحركة النقدية لم تستبِن منهجاً جيداً لدى الناقد.

هل تكون إحيائية في سماء الثقافات السائلة، ويحصل معها عجز معالجة الإشكاليات الجديدة، فالقديم لا يتوافر على الشروط المعرفية نفسها للجديد؟ أم أننا نرهن القديم، ونجعله حداثياً انطلاقاً من الآلية التي نقرؤه بها لينخرط في علاج القضايا الراهنة؛ ليصبح راهناً في ذاته، ومتجاوزاً لأنساقه؟.

ومن ثم نقع في مطب خطير تعَرض له الدارسون، وهو الوقوع في منطق الإسقاط الذي يجعل الظاهر عكس الباطن للمقاومة التي تحملها المضامين التراثية في ذاتها، ومن ثم فإن الحداثة الممارسة، هنا، مرهونة بالشكل الخارجي دون الجوهر، لنكون أمام صراع جديد ناتج عن جبروت الدراسة الحداثية التي تحرك فقط الأشياء، باعتبارها موجودات في العالم الخارجي، ولكن الميتافيزيقا التي تسكن الأشياء تبقى محافظة على سلطتها الأرثوذكسية، التوليدية، وعليه نكون أمام إشكال جديد: حداثة الأشكال، جَداثة المضامين.

إن سؤال النقد اليوم يجد نفسه ضمن شبكة علاقات معقدة مع الآخر، كلها تحاول فض العقدة التاريخية لهذه العلاقة، وبيان الأنساق الثقافية التي توجه هذا النقد، ولعل السقطات الأولى التي وقعت فيها المعاينة العربية أعادت الصراع الداخلي في المجتمع العربي بأشكاله المتطرفة.

ذلك أن هذا السؤال لم يكن من الحسم ما يشكل فيه التدافع، حيث كان مسكوناً بالخوف نتيجة إسقاطه الساذج على خطاب المعتزلة تمثيلاً، لاندفاع بعض النُّخَب العربية في تبني خيار حداثي تمثيلاً إسقاطياً بسيطاً أعاد معه إحياء المقاومة التاريخية للتيار السني؛ مما أدى -معه- إلى تصوير هذه النخب الحداثية في موقع الرافضة لأصولها.

وهذا ما يبرر المصادرات التي حصلت لجيل طه حسين، ونصر حامد أبو زيد، وحيدر حيدر مع روايته (**وليمة لأعشاب البحر**).

إن هذا الصراع الذي يبدو معرفياً في ثنائية تراث حداثة، تم تبنيه خطابياً، وفعلياً من قبل ممثلين، ورسمياً تمثلته السلطة الدينية في مقابل بعض الفرديات الحداثية المعزولة، وهنا حصل تداخل راهني، مع آخر تاريخي، تأزمت فيه العلاقة بين الحداثي والتراثي.

وعليه فإن النقد العربي المعاصر يختزن داخله تاريخاً من الصدامات بين نُخبتين، بل بين بيئتين؛ تمثلان البنى التحتية للأنساق الثقافية العربية في شكليْها:

- السلفية التراثية الأصولية، الجَداثة.
- الحداثية المعاصرة التوفيقية.

ولقد عبر محمد جابر الأنصاري عن هذا الإشكال:

«فالسلفية تجد بيئتها الطبيعية في البادية، والريف، والأطراف الأساسية الداخلية والنائية، حيث المؤثرات الأجنبية الوافدة ضعيفة أو معدومة (...) وهذه البيئات السلفية إذا كانت قد قاومت التيارات الحضارية الوافدة، فإنها قد مثلت، في الوقت ذاته، القوة الأساسية في الإسلام لمقاومة الغزو الأجنبي»[1].

هذا من جهة المطلب التراثي الذي يرى فيه أنصاره أنه كفيل بتحريك الموات الذي ينخر الحالة الثقافية العربية، وأن الغربة التي نشهدها هي البعد عن الميتافيزيقي الذي يُمكن لهذا التراث.

وطرف آخر على النَّقيض من ذلك؛ يرى أنه علينا أن ننخرط في المعاصرة لتحديث الحياة العربية، وكلاً من المصَبيْن يدعيان «آلية التأسيس، وإعادة التأسيس، وآلية التأزيم (أي: اصطناع الأسس»)[2].

وهذا كله ناتج أصلاً عن أزمة حقيقية عن الماقبليات المعرفية التي ينطلق منها الناقد.

فاللافت للنظر أننا نتعرف على موقعنا في ظل هذه الازدواجية نحن والآخر، موقعنا ليس فقط في مقابل الآخر (الغربي).

بل كذلك في مقابل الآخر (التراث)؛ لأن الأنا تعكس أزمة وجودية في الراهن، تحتاج إلى وعي عميق بإدراك جوانب المعنى المفضي إلى الأنا/ الآن، والأنا/ القبل، والأنا/ الآخر الأعجمي.

(1) الأنصاري، محمد جابر، الفكر العربي وصراع الأضداد، ص35.

(2) عبد الرحمن، طه، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، ط2، ص34.

كلها تدليلات تكشف عن موقع الأنا في حالة إرجاء؛ لأنها في حالة غياب، نتيجة تعدد المواقع، والأصول، والتأصيل اتجاه نزوع متعدد الأبعاد فيما يقول كل من سعد البازعي، وميجان الرويلي، فهناك:

«- التأصيل التوطيني، نحو توطين مستجدات الفكر والثقافة إزاء المفاهيم والتيارات في العولمة، والهيمنة.

- التأصيل التراثي: نحو ربط الموروثات إزاء الثقافات الأخرى.
- التأصيل التحيزي: نحو اكتشاف أصول المفاهيم، والتيارات، والحقول المعرفية الأجنبية ضمن سياقاتها الثقافية، أو الحضارية الذاتية الخاصة؛ لئلا ينفصل التأصيل عن التراث العربي الإسلامي»[1].

هذا التعدد هو الذي أقلق الناقد العربي، وجعله يتحرك على أرض مشكوك فيها، بل يتحرك داخل متاهة، كما قرر ذلك عبد العزيز حمودة في كتابه (**الخروج من التيه**).

2- سؤال المنهج؛ البنيات الغائبة:

2-1- في الهوية النقدية:

لتحقيق انخراط متين بالأصول، التراث، علينا أن نتفادى التأويل الإيديولوجي القائم في خيار الممارسة النقدية للتراث، وقد استقام عندنا رهان المعاقلة، لكونه شرطاً أساسياً لمواجهة الكتلة الموروثة كابراً عن كابر.

ولذلك فالغاية وخلاصتها وضع التراث حالة دافعة للراهن من أجل وَصْل الإنسان العربي وصلاً لا تتفاصم فيه الضرورة مع الاقتضاء، ولا تخرج فيها الحالة الراهنة إلى غيرها، فتصبح بحكم البنية قديمة لا جديدة، هو نوع من التواصل الفعال لإنتاج حالة من التداول السليم؛ لأن المنطلق يحدد الحاجة من التراث بحسب التوظيف المقصود منه، وهذا ما سماه نصر حامد أبو زيد بـ: التوظيف الأيديولوجي.

---

(1) الرويلي (ميجان)، البازعي (سعد)، دليل الناقد الأدبي، ص85.

بل إن حالة الأصل تلك تستلزم من البنية التراثية أن تقطع زمناً فتصبح من حالة حرج معرفي، تستدعي من الناقل مراعاة السياق العام للمنقول هنا، هذا النقل يتطلب مراعاةً شديدة للزمنية المحمولة فيها تلك البنية، لتتجاوز إحراجاتها وإشكالاتها التاريخية المحمول منها؛ لأن التراث بنية مضمونية راصدة للوعي (الزماني، المكاني) المحمول منه، مع إضافة الوعي (الرؤية) المحمول إليها، فتتزاحم البنى القديمة التراثية والجديدة ببيئة التوظيف في شكل صراع، يستلزم أن يكون الناقل لهذه المادة التاريخية واعياً بكل الظروف، والملابسات.

وهنا سأقف على هذا القلق الذي عور الحالة الثقافية العربية، وجعلها تعاني نسقاً إشكالياً في خلخلة تلك الوضعية؛ لأن فَهْمَ طبيعة الإشكال، وتحديد المأزق فيه، يستحيل إلى مساعدٍ في تذليل الكثير من الصعوبات.

قبل أن نقوم بتحليل مفهوم «التراث» «الحداثة»، علينا أن نطرح تساؤلاً دقيقاً: هل المسألة متعلقة بالحاجة إلى التراث، أم الوضع الحداثي من طرح تلك الحاجة؟ أهو نوع من حجاجيات العقل البياني القائمة على البروز والوضوح، ليصبح التراث حاصلاً للقيم التمجيدية نوعاً من أنواع المجابهة للمد الغربي، أو أنه يدلل على حالة الاستلاب المريع؟ لأن التساؤل، أصلاً، ليس وليد الحاجة العربية بقدر ما هو إشكال قائم في الثقافية الغربية؛ ذاتها؟[1].

أو هو نوع من حالة التوليد الشرْطِي للسكون العام للثقافة العربية؛ التي لا تقوم إلا في سماء البكاء على الأطلال.

---

(1) حيث تنهض التجربة الأوربية للحداثة في حلتها الأولى عن موقفين: الموقف اتجاه الماضي، ومحاولة استرجاعه بالعودة إلى النموذج الإغريقي الروماني، والموقف اتجاه المستقبل القائم على العلوم، وحتمية التقدم الإنساني. سبيلا (محمد)، بن عبد العالي (عبد السلام)، الحداثة، دار توبقال، الدار البيضاء، ط1، 1996م، ص20.

تلك السُّنة الراكزة مقام الفرض العيني للتلاحق التكراري؛ الذي أصبح سمة عينية في المبدأ الأساسي لهذه الثقافة المكونة للفروض، والواجبات، والمستحبات؟.

هذا الإكراه اللازم في صُلب التخاريج التاريخية للمكرور، والملازم في الثقافة العربية يجعل سؤال التراث بأشكاله حاجة مُمَوْضعةً في سياق الراهن؟ هذه الأسئلة تجعلنا نعي جيداً أن التراث يحقق علاقة ما، ومن ثمة يحقق مصلحة ما، إذاً نحن ندعوه لأن يصبح ممارسةً «هنا»، أن يصبح «فعلاً»، يخرج من كونه مادة معطاة «هناك»، إلى كونه تحققاً «هنا».

وهذا يتطلب منا تعديل وضعية التراث، تعديلاً يتناسب وشروط زماننا نحن لا زمنيته المحمولة معه؛ لكن هذا الفهم غالباً ما يُوَاجَهُ بمعارضة نتيجة بعض المقولات الفقهية التي ترى فيه «العصمة» كتلة معلقة أساساً بخيرية الزمان، وصلاحية النموذج، بل إن العلاقة يحددها الالتباس «بنصوص السيادة العليا»، ومن ثمة زاوية النظر للتراث من هنا لا يحددها العقل الراهني، بل يحددها العقل التاريخي؛ لتصبح القضية أساساً مرتبطة «بالولاء والبراء».

الانتقال من حاجة معرفية للتراث إلى هيمنة التراث على الحاجة، وهنا تفقد الحاجة مسوغاتها للمصادرة المحمولة في ذلك العقل.

هذه الوضعية جعلت التراث أمام خيار منهجي دقيق هو الحسم ابتداءً من خلال تحديد وضعيته، أهو من التراث باعتباره كائناً تاريخياً، أو متواضعاً عليه ضمن بنيان تراثي يحتاج فيه إلى جرأة للخروج عن ذلك النسق المتوارث.

هذه الوضعية الحرجة جعلت الباحث في التراث في خانة المتهم في حالة التنصل من هويته التراثية؛ لأن التراكم التاريخي ركز التراث باعتباره ماضياً قائماً في عضد الهوية، ومن هنا تشكل الحداثة إرباكاً لهوية «التراث».

وفي هذا يقول نصر حامد أبو زيد: «لقد تحول التراث الذي تم اختزاله في الإسلام إلى هوية يمثل التخلي عنها وقوعاً في العدمية، وتعرضاً للضياع. صار مُعبراً عن عراقتنا، وأصالتنا في تاريخ الوجود الإنساني»[1].

لذلك كان هذا «الحدث» مقلقاً للذات العربية حيث قرنته الأدبيات الكلاسيكية بمفهوم «الصدمة»، وهو دال على مفهوم مزدوج؛ قد نعني به التعطل الحس حركي في المعمار الثقافي والاجتماعي، وقد نعني به فتوحات المعرفة الجديدة التي تجاوزت الأبنية الثقافية التقليدية.

وفي كلتا الحالتيْن عُدَّت الحداثة مُقوِّضاً للنظم الثقافية التقليدية التي طالما شكلت «الثابت» الثقافي للذات العربية، وعليه هناك تصور منظوري لمسألة الهوية.

فالهوية بالمنظور التراثي تعكس البعد البلاغي اللغوي، يقول أبو نصر الفارابي في التعليقات: «إن هوية الشيء عينيته، ووحدته، وتشخصه، وخصوصيته، ووجوده المنفرد له لا يقع في اشتراك»[2].

وهنا تُحيل الدلالة (دلالة الشيء) إلى ما يميزه، ما يجعله متفرداً عن غيره، و«هو» غير «الآخر» بمعنى الهوية ما تحدد الإنسان في مقابل الأغيار زمنياً «الهوية لا تكمن في التغيير التراثي المستمر، والحركية الدائمة اللذين يصبغان التجربة الحياتية على الصعيد الثقافي، والسياسي، والاجتماعي للشعب؛ يعني ذلك أن الهوية مفهوم يربط حضور الشعب بماضيه طبعاً»[3].

---

(1) أبو زيد، نصر حامد، النص؛ السلطة؛ الحقيقة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، ص13.

(2) المسيري (عبد الوهاب)، التريكي (فتحي)، الحداثة وما بعد الحداثة، ص ص167، 197.

(3) التريكي (فتحي)، التريكي (رشيدة)، فلسفة الحداثة، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1992م، ص25.

إن الهوية بهذا التداعي تعكس لنا الحضور من خلال النظم الحضارية المادية والتربوية للإنسان العربي عن غيره من التجمعات الحضارية الأخرى، إنها تعكس مشروعاً للحضور في العالم، نوعاً من المشروعية القائمة على التمايز.

أما الهوية بالمفهوم الحداثي فتُحيل إلى مأزق حقيقي شكله التداخل الآنف للتحول الثقافي؛ لذلك يجد «الإنسان نفسه اليوم بين ثلاثة عوالم لكل منها هويته، ومركز استقطابه: الأول هو العالم القديم بأصولياته الدينية، وتصوراته اللاهوتية الغيبية أو الماورائية.

والثاني هو العالم الحديث بفلسفاته العلمانية، ورواياته العقلانية، أو بإيديولوجياته العالمية، وتهويماته الإنسانوية.

أما الثالث فهو العالم الآخذ في التشكل الآن، أي: عالم العولمة بفضائه السبراني، ومجاله الإعلامي، بإنسانه العددي، ومُواطنه الكوكبي.

هذه العوالم الثلاثة التي تتجاذب الوعي بالهوية المجتمعية والثقافية، تؤلف ما يمكن تسميته ثالوث القِدامة والحداثة وما بعد الحداثة، أو بصيغة أحدث: ثالوث الأصولية والعالمية والعولمة»[1].

ولعل هذه النقطة تجعلنا، بشكل منفعي ومصلحي، أمام تحد للانخراط في مجتمع المعرفة لمعرفة ذاتنا، أو تشكيل وعي بها في اتجاهيْن:

- اتجاه الماضي.
- اتجاه الحاضر.

هذا الانخراط يحتم علينا إما أن نفهم ذواتنا بذواتنا، أي: من داخلها، أو أن ننفصل عنا لنفهم ذواتنا من منظور غيرنا، وبالتالي نحن مطالبون بفهم ذواتنا من خلال وضعيتَيْن:

---

(1) حرب، علي، حديث النهايات؛ فتوحات العولمة ومآزق الهوية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، ط1، 2000م، ص ص11-12.

- وَضْعنا في الماضي.
- وضْعنا في الحاضر.

هذا الحسم المبدئي ينقلنا من «العزلة» هناك في الماضي، إلى الاستئناس هنا في الحاضر، ولعل هذا الذي يحقق المقولة الدنيوية من خلال الفعل التداولي لليومي والمعيش الذي تحدث عنه هابرماس.

مسألة الوعي «هنا» تفرض على القارئ الناقد أن يُعيد اكتشاف ذاته «هناك» في التراث.

هذا التحول في الرؤية هو ناتج عن موقف مبدئي من التراث من جهة، والمستجدات الراهنية من جهة ثانية. ولعل هذا الذي عبر عنه قسطنطين زريق بقوله: «إن موقفنا من ماضينا -شأننا في هذا شأن أي مجتمع من المجتمعات- مظهر من مظاهر موقفنا العقلي، وموقفنا الكياني العام.

فنحن اليوم في دور تحول وتبدل، من مجتمع تسطو عليه نُظُمُ القرون الوسطى، وذهنيتها، إلى مجتمع يتطلع إلى حياة جديدة قائمة على النظم التي تتمثل المدنية الحديثة، وعلى العقلية التي أنشأت هذه النظم، والتي لا تزال تعمل في تحويلها، وتعديلها»[1].

وعليه فإن ذلك التساؤل: التراث بأي منهج؟ إنما هو نتيجة للمُقابلات المرَسخة لمسألة موقع «التراث»، «الحداثة» باعتبار أن التراث كذلك «هم الأحياء الموتى فينا»، يجعلنا نتصور التراث «هنا»، في الحاضر، والحداثة طريقة لتصريفه وتصييره عملةً للتداول، أو نحو عقلنته وتخليصه من البعد العاطفي الوجداني الشاعري.

بل يقودنا إلى قضية أخرى؛ المركز والأطراف لا على المستوى الجغرافي، بل على المستوى التاريخي، ذلك أن زمن الحداثة هو الزمن المهيمن، أما التراث فهو زمن مُتَضمنٌ في مركز الحداثة الغربية.

(1) زريق، قسطنطين، نحن والتاريخ، دار العلم للملايين، بيروت، ط1، 1959م، ص27.

وهنا يصبح التقدير على مستوى خطاب الحداثة الذي يختزن داخله مبدأ المراجعة للأنظمة العبارية المتراكمة في الزمن باعتباره تراثاً كامناً في الشقوق، ومناطق الغياب، وهنا يُصبح التراث زمناً ثابتاً، والحداثة هي الخط الاستمراري له من جراء عقلنته راهناً، وهو ما يشكل الديْمُومَةَ للفعل التراثي قراءةً، ومراجعةً، وردةً، وإعادة هيكلته مع تحصيل الفوارق بين زمنية ثابتة وأخرى متحولة، أو بنية قديمة وحديثة، ونظاميْن معرفييْن: متكلس وسائل.

هذه الأطروحة جعلت المتابعين والدارسين يقفون من التراث موقفاً متبايناً بحسب المنطلق الإيديولوجي أو الإبستمولوجي الذي ينطلق منه الباحث للدراسة، إما أخذاً، وإما حواراً، يقول طه عبد الرحمن: «لقد كان، وما زال، بعض الباحثين من محيطنا الجامعي يدعو إما إلى قطع الصلة بالتراث الإسلامي العربي لاعتقاده أن هذا القطع هو وحده الذي يكفل للعرب الالتحاق بالحداثة، وإما إبقاء الصلة بالقسم الفلسفي من هذا التراث، لاعتقاده أن هذا القسم هو وحده الذي يستوفي مقتضيات الوصل بالحداثة.

وهذان الموقفان، وإن كانا في ظاهريْهما متفاوتَيْن، فإنهما في الحقيقة يفضيان إلى نتيجة واحدة، وهي إخراج المتَلقي العربي من التعلق بالتراث الذي صنعته أمته إلى التعلق بتراث من صُنْعِ أمةٍ سواها»[1].

ويسمي أدونيس هذا التقرير بالتجاوز، تجاوز سلطة الفقهاء وسلطة النص، والتجاوز عنده ليس انقطاعاً كلياً عن الماضي كما يقول: «ليس التجاوز والحالة هذه انقطاعاً كلياً عن الماضي، وليست الحداثة نفياً للقيم الإبداعية فيه، إذ حين تنفيها تنفي نفسها، فالقول بالانفصال المطلق هو الوجه الآخر للقول بالتواصل الخطي السطحي المطلق: يُبطل في الحالين معنى التقدم، ومعنى الثقافة. القول بالتواصل الخطي يجعل من الفاعلية

---

(1) عبد الرحمن، طه، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، ط2، 2000م، ص19.

الإنسانية مجرد تكرار، والقول بالانقطاع المطلق يجعل منها قفزاً وحركةً بلا جذور»[1].

وعليه فالعلاقة متضمنة في بعضها، فسؤال الحداثة يرهن البحث في الماضي، ولا يمكن أن يتحقق للعرب قيام حداثي إلا بالتجاوز؛ لأن المسألة متعلقة بالكينونة الحاملة لتزمنها داخلياً، فالكائن لا يصبح فاعلاً إلا من خلال الإضافة، الإبداع، الناتجة عن المراجعة بالسؤال؛ فالسؤال وحده يحقق الكينونة، وأي إفراغ لزمنية الكينونة يشوه الحداثة، ويحولها إلى جداثة.

2-2- في مَفهمَة الحداثة/ الحدث:

هل يمكننا أن نتحدث في الراهن عن مجتمع حداثي في عالمنا العربي؟

ما جدوى حديثنا إذا كان المتحدث، الفيلسوف والمفكر خارج إطار المدينة [2]، إنساناً قُيومياً، لا يؤمن بمسألة الزماني أصلاً؟!

الإيمان، هنا، لا يعكس ضرورة ذاتية في التوجه نحو الاعتقاد، بل يعكس خصوصية حضارية في البناء لمجتمع الحداثة، إننا نعاني استشكالات

(1) أدونيس، كلام البدايات، دار الآداب، بيروت، ط1، 1989م، ص ص151-152.

(2) المدينة فعل بشري خالص، يعبر عن جهد العقلانية التي حاولت أن تنسج فضاءً تذوب فيه العرقيات والتصنيفات المختلفة، ففيها تسكت العصبية، ويخفت الاختلاف، ويسود القانون، فهي في منظوري بؤرة بشرية ذابت فيها الفصوص الخلافية بين الألوان والأجناس فيما يعبر ميشال دو سارتو، حيث استطاعت العقلانية أن تجد مصوغاً حاداً لإسكات الفروض اليوتوبية إلى تحققها من خلال الإرادة البشرية لفعل التمدن؛ لذلك فالمدينة، كما يعبر عنها دو سارتو، تحدد وفقاً لثلاث عمليات: «إنتاج مكان خاص: ينبغي على التنظيم العقلاني أن يقضي إذاً على كل التلوثات المادية، أو العقلية، أو السياسية التي تهدده. - استبدال المقاومات غير المدركة والعنيدة للتقاليد. - خلق ذات كونية ومجهولة، وهي المدينة نفسها...» - دو سارتو، ميشال، ابتكار الحياة اليومية فنون الأداء العملي، ترجمة محمد شوقي الزين، الدار العربية للعلوم، دار الأمان، منشورات الاختلاف، الجزائر، الدار البيضاء، بيروت، ط1، 2011م، ص184.

بنيوية في استنبات قيم الحدث، الراهن، الآني [1]؛ لأنه أصبح خارج المعقول الذي يحتاج منا أن نؤنسنه، فالحداثة لا يمكنها أن تعيش خارج المدينة باعتبارها بناءً بشرياً [2].

فهل تشتغل الخصوصية العربية وظيفياً ضمن إطار المدينة أم أنها ما تزال فعلاً صحراوياً[3]، يبحث عن حالة البناء في الاستخلاف الديني الذي صادر حقيقة التوجه البشري نحو فرضيةٍ هي، أساساً، أُخرَوية.

وما المقولات التي يرتجلها المسلم في حياته إلا تعبير عن تلك الآلية التي تُعبر عن فساد الآني، وصلاح الأُخرَوي، هذا ما يعبر عن لازمنية مخصوصة في الوجود الثقافي العربي، وتلك أساساً مصادرة أولية عملت

(1) أتحدث عن المدنية باعتبارها فعلاً آنياً في الثقافة العربية أعادت تصويغ الإنسان العربي ضمن إطار الحداثة.

(2) لقد تجاوزت المدينة العربية (مجازاً) الإحراجات العنيفة التي جرتها الصحراء، وأعادت وضع الإنسان العربي وضعاً أنطولوجياً جديداً، ومكنته من الانسجام مع الوحدات الكونية، ومكنته أيضاً من تجاوز انسداد الأفق الوجودي، لكن ماتزال تلك المعضلات كامنة فيه على الرغم من الانفتاح.

(3) من أكثر الملزومات التي تلح على الباحث العربي اليوم هي دراسة انعكاسات التضاريس البدوية على الفكر العربي، فالصحراء ظاهرة معرفية ليس على المستوى الوجودي فحسب، بل حتى على المستوى الروحاني، حيث أدى التوحد المكاني، والعزلة الجغرافية إلى شيوع الديانات التوحيدية، ومن ورائها الانعزالية الكونية التي أدت إلى شيوع مبدأ الاعتصام أو العصمة بتراث الأمة، ودلالات الصحراء على المستويين ما زالت حقلاً بكراً لم يتناوله الفلاسفة والمفكرون العرب بدقة، وما تحمله من إشكاليات في صيرورة ممكنات التفلسف العربي، وإعادة صناعته، فلماذا كانت عند اليهودي دافعاً للإنصات للعالم، وعوقت عند العربي مسار استحداث نقلة فلسفية، وأصبحت بالنسبة للعرب شبهة عطلت تجذرهم الفلسفي، أم أن الإسقاط المخل هو الذي جعل تخريجها خارج دائرة السؤال العربي، لماذا أخصبت عند اليهودي المفهوم، وجعلته يتخارج فلسفياً، وكانت عند العربي نزعة تصحيرية للقيم والمفاهيم والعمران، وما تزال تلك الصحراوية تشتغل في المنظومة الفقهية، والزعم، وتعصف بكل قيم الحداثة والمعاصرة.

على تهميش أية حاجة لاستنبات مشروع حداثي معين. والمصادرة في تصوري كانت في تشقيقيْن:

- شق مرتبط بالمقَدس التاريخي، فنحن نعيش زمن الموروث المقدس ضمن نص السيادة العليا[1] الذي علقنا عليه تقدمنا، فهو في التصويب تقدم النص الذي ما يزال يحافظ على خصوصية القداسة في إنيَتنا، وليس تقدمنا نحن، ما نزال معلقين على مشجب القدامة باعتباره فعلاً يقع في أزمنة غيرنا، كائنات لا تنظر عند قدميْها بل رؤوسها إلى الوراء، وجودنا منحصر في الحركة إلى الوراء؛ لذلك تحركت رمال الخراب في اللحظوي. وأدى ذلك كله إلى تنامي أشكال السلفيات المختلفة لوجود عوامل كثيرة أدت إلى تعطل عام في خصوصية حضارتنا العربية، وعليه فهناك موانع بالجملة وقفت في وجه استنبات مشروع حداثي حقيقي، لعدم تسييق أساسي لخصوصيتنا في الحداثة ذاتها؛ باعتبارها مشروعاً خارج الرمال، مشروعاً لا يمكنه أن يتجاوز معضلة السلفيات المتنوعة.

هذه الأخيرة لا نقصد بها السلفية الدينية فقط، وإنما سلفيات اقتصادية، واجتماعية، وسياسية[2].

فالعقل العربي يعيش على هذا التجانس المخل بين الدفع الاقتصادي البترودولار الذي يقتات على طبقات الأرض، والعقلية الارتكاسية ثقافياً نحو طبقات التاريخي، فكلاهما متجانس في عمق المسألة.

---

(1) يعد هذا المصطلح واحداً من عضائد الركائز التي يشتغل عليها محمد أركون، ويقصد به نصوص الاحتجاج، أو التي هي مصادر للتشريع.

(2) تتحرك السلفيات فيما يشبه المثبط الجمعي، نحو هدر طاقة الفرد العربي في تحدي قيم الجداثة المتوارثة كابراً عن كابرٍ، وكلها قيم أدت بالضرورة إلى تساندها في منظور السلم العام للقيم المتوارثة، بل وجعلها مصدراً مقدساً لا يمكن أن يُتجاوز، وأي فعل في التجاوز يؤدي إلى خروج الفرد عن قيمة الجماعة، الجماعة بما هي مولد لقيمها، ومنتج لفروع المعرفة، وبما هي قوة وسلطة تشكل مجتمع الشريعة العام.

ونحن لا ندعو، هنا، إلى الانسلاخ عن السلفية بقدر ما ندعو إلى دفع الحياة فيها، وزرع قيمة الدنيوية لتحريك العقل التاريخي، لتصبح له دلالة الإبداع البشرية، تحرير الأرض من قيمة الأُخروية المسكون فيها، باعتبارها قيمة مُجهضة للآني، الراهني لصالح القديم، الأُخرَوِي، القديم الذي اشترط الصلاح في أنموذج مرحلي[1] أدى -في تصوري- إلى إفناء الآني، وقتل لفلسفة المعيش/ الدنيوي، وتعليقه الصلاح على المعيش خارج الدنيوي أساساً.

هذا ما جعلنا نفكر بعمق في موانع استنبات حداثة عربية من داخل التفكير في السلفيات المختلفة، وتفكيك عضويتها اللازمنية، وإعادة وضع الشرط التاريخي، وتحريك ممكن الانهيار الذي سكن التاريخ العربي من لحظة تعطله وانْبِنائِه ضمن عقلية فقهية تعتمد الاستدعاء والاستذكار، دون إعادة تجديد خط التاريخ بإعادة بناء الموضوع الديني أو السلفي بناء جديداً. ولعل هذا الادعاء ناقشه نخبة من مفكرينا العرب، لكنهم فكروا فينا بأدوات غيرنا، فكانت المَهْلَكَة التي جعلتنا دوْماً في متاهة غيرنا، دون أن ندرس ذواتنا؛ لهذا طرحوا ذلك التساؤل: الكارثة من أين نبدأ؟

وهنا سنحلل السلفيات في تمظهراتها الآنية لنفهم كيف تكونت السلفيات القديمة، وغرَضُنا، هنا، ليس هدر السلفيات ومُعاداتها، بل لنفهم كيفية اشتغالها في العقل الفقهي الذي كون منظومة ثابتة، وتمظهراتها في السلوك الجمعي، إنه عمل يهدف إلى تحرير العقل من الوحدات البنيوية السلفية، التي جعلته يتكلس على نفسه ليصبح فاعلاً في الآخرة لا منفعلاً في الدنيا، عقل متكلس، مسلوب الإرادة من الفعل، عقل أهوائي لا متعقل.

---

(1) هناك فهم فاضح لمقولة «لن يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها» فترسخ نموذج للصلاح هناك وراءنا، ونموذج للفساد هنا، هذا الخلل الفطري أدى إلى فساد التجارب الآنية، لأنها اجتهاد زماني في مكان بعيد عن الهناك، أدى إلى تجذير الفرق بين المرحلتين، هنا وهناك ارتسمت تلك المسافة بين الصلاح والفساد، وتلك معضلة العقل النصوصي الواهم.

هذا يُمكننا من تحليل القُبوريات الكامنة فيه، ومدى انفعالها بالتجربة الوجودية العاطفية، لا التجربة الوجودية العملية، إذ تهدف إلى تحرير الجوارح من الحال؛ لتصبح الجارحة منفعلة بالعقل، ومتجردة باعتبارها فعل آلة لا فعل قلب، أن تتجاوز السبك العاطفي من خلال تلاحق التقنية لتتخلص من الثابت إلى عقلنة الحركة، والرهان الحقيقي هو: كيف نتجاوز هذه السلفيات ابتداءً؟.

تجاوز هذه السلفيات لا يعني الانفكاك منها؛ لأن الفكاك يعني الانتحار الجمعي، بل يهدف إلى إعادة تأهيلها بما يتطلبه الواقع لتصبح لها الدلالة الدنيوية المهمة. إننا نهدف إلى إصلاح المنظومة الدينية من الداخل بإعادة شروط الحداثة ذاتها، لا أن نُبقي فقهياتنا مجرد قوالب مخزونة بالذاكرة بقدر ما نعمل على استدعائها في حياة جمهور المنفعلين بها.

وهذا يفرض علينا تخريجاً جديداً للمفهوم، وللعمل به، ليس على مستوى تفعيل الجارحة في الواقع فقط، وإنما على أساس مهم، تحصيل الاتباع - طريقة وسُنة - في الاستخدام الإسلامي التقليدي، وتفعيل هذه السُّنة مع شرط الحداثة؟ قد يعني ذلك تصادم بنيتين قديمة وجديدة، كون السُّنة تُحيل إلى التراث، والحداثة قطع مع الممارسات السابقة.

وعليه؛ فالسُّنة يمكنها أن تتفاعل مع الآني بشكل يحافظ على بنيتها في الجماعة، شرط ما يضيفه لا ما يُعطله.

وهنا تتحرك الجماعة نحو إيجاد سبل تفعيل السنة في قيمية المجتمع، لا أن تبقى ملفوظاً شفوياً يتحرك على ألسنة الفقهاء، أن تخرج من دائرة الترهيب إلى دائرة التهذيب في الفضاء الجماعي، وما تحصله من قيم السعادة في المجموع، على أن يكون الاتبَاعُ شرْطَ تحريك، وبانياً لإتيقا اجتماعية تبني قيم التسامح، لا أن تصبح فعلاً مُصادِراً لآنيتها؛ باستخدام جوانب أخروية تُفقد صلاحية السنة ذاتها.

على أنني لا أرى ضرورة أن ندعي في كل الأحوال أن الحداثة هي قطع مع الممارسات السابقة، بقدر ما تعني إيجاد الخصوصية، فهي خارج إطار تخصيص القيم مجرد لعبة، تضطرنا كل مرة أن نخرج ما في جعبة المنجز البشري ثقافياً.

وعليه لمناقشة الحداثة والتراث علينا أن نطرح تساؤلاً: ما الذي يجعلنا نصنع بصمتنا في الحداثة الكونية؟ لا يكون ذلك إلا من خلال احترام ثلاثة مبادئ في منظوري:

- مبدأ الشمول.
- مبدأ الخصوص.
- مبدأ التكيف والإضافة.

أما الشمول: فهو كل ما من شأنه أن يُبقي صبغة الإنسانية في الحداثة، وما تتأسس عليه باعتبار نفعها للإنسان ككل، ومحصلة ذلك مسائل التحديث، التقنية أساساً. ومبدأ الخصوص: ما من شأنه أن يعطي صبغة المحلية في الحداثة، وهذا ما يجعل أمة ما تنماز عن أخرى، وهذا سبب الفروق، وهي سُنة طبيعية.

أما مبدأ التكيف والإضافة، وهو مبدأ ننطلق فيه من إعادة اكتشاف ذواتنا في الآخر، ومحاولة الانخراط معه في إنقاذ البشرية من هواجسها الكلية، بمعنى أن نبحث عن ممكنات الإضافة داخل هذا السقف الرمزي الحالي.

وعليه، لو نظرنا إلى حالنا -نحن العرب والمسلمين- من أي الجهات يمكننا أن نحقق الإضافة تلك،لأمكننا أن نقع على نقطة البداية؛ لأننا جزء من هذا السقف الرمزي منذ عهود الرُّشدية التي فتحت العقل الغربي واسعاً على مراجعة قبوريته المضاعفة، حيث الحداثة وفق التصور المطلوب هي صناعة بشرية، لا مزية فيها لجنس على حساب آخر.

وعمل مبدأ الخصوص هو حفظ المجتمعات البشرية من أن تفسد

أمزجتها، أو يتغير قانونها التاريخي، ولو أن المركزية الغربية حاولت، كسابقتها الإسلامية، أن ترسم بُعداً واحداً للحداثة، وهو بعد الغالب الذي يفرض قوانين وقواعد لعبة السيطرة.

ومن ثم لو نظرنا في جوهر الخطاب الديني عندنا سنجده متكلساً على تلك المرحلة في التاريخ، والتي أصبحت متخيلاً في الآني، حيث يشتغل متخيل الانتصار في واقع الهزيمة، فما يتغنى به البعض تَذَاكياً أو تَغَابِياً لا يمُت إلى أمتنا بشيء، فلماذا هذا الشرخ أساساً؟.

إن السؤال الذي يطرح نفسه: ما العوائق المبدئية والأساسية التي عوقت مسار استنبات حداثة عربية على مستوى كلياني، وليس على مستوى جزئي؟

فالحداثة تطرح مسائل عميقة تمس بنية الثقافة ذاتها، هل هي قابلة لأن تتلقى المنجز البشري دون موانع تحتية تقف عائقاً طبيعياً، أو ثقافياً، دون تحقق المشروع؟ حيث خلص تأملنا إلى وجود عوائق وموانع جوهرية كامنة في العقل الديني باعتباره الثابت المرجعي في الثقافة العربية.

هذا الأخير جعل مشروع الحداثة لا يستقيم في سماء المخاصمة الكونية من محاولة طرح منظومة بديلة، أو تفعيل لمنظومة في اتجاه المفهوم الغربي، فهل يفرض علينا الموقف أن نؤسس حداثة إسلامية بتعبير طه عبد الرحمن؟ أم علينا تحليل القبوريات المختلفة التي حالت دون استقامة المشروع؟.

أو أن طرح السؤال الذي سيحاول مساعدتنا على فهم قصورنا في الانخراط في الحداثة الكونية، معوق وغير فاعل؟ لأن منظومتنا الدينية ستجعلنا نتخبط في تصور صورة الإسلام الذي يمكنه أن ينخرط في الحداثة؟

هذا السؤال في المبدأ مسموم؛ لأنه لا يقدم طرحاً مستقيماً عن شكل الإسلام المقصود بانخراطه في الحداثة، وكأن الإسلام نماذج وتصورات مختلفة، ومن ثم يعمل على تفتيت بنية الإسلام من الدَّاخل لصالح نموذج انتقائي.

فعلينا، من وجهة نظري، تحديد المقصود من الحداثة؟ ثم ما المقصود بالسلفيات الحائلة دون قيام مشروع حداثي؟.

مع أنني أقر، ها هنا، أن مشروع الحداثة المبحوث في ثقافتنا العربية مسلوب من اتجاهين مهميْن:

- **أولاً**: حداثة مستلبة من جهة الإشكالية أساساً؛ أي: أن أغلب المشتغلين بالمشروع كانوا طلبة تأثروا بالمنجز الإبداعي الغربي؛ لذلك فالمسائل الكبرى للتحديث عندهم مجرد استلاف، أو استنساخ لمشروع الحداثة الغربي في جانبه المُسِف. ونجدهم قد نقلوا الصراعات مما شكلت أوجه المقاومة ضد هذا النوع من الاستزراع لمشروع الحداثة الغربي، وهنا تولدت إشكاليات نتيجة مقولتي الانفتاح الكامل، والاستعصام الكامل، وظهرت ثنائيات من قبيل: شرق/غرب، وغيرها من التمشكلات التي ما هي في تصوري إلا واجهة أمامية للصراع الحقيقي للنماذج الكبرى، حيث يبدأ المشروع بزرع نموذج من المتتاليات التي يفيد بها النموذج الثقافي الأكبر.

- **ثانياً**: أن الحداثة نموذج داخلي لا خارجي، حيث إن هناك داخل محيطنا الثقافي، وضمن فضاء ثقافة مغلقة تكونت الحتميات السلفية المانعة من استنبات المشروع الحداثي، فما معنى مجتمع القيامة التي تماوتت فيه الحداثة؟ وهل الحداثة مفهوم يسري دوماً في اتجاه التنظير الغربي له؟ وهنا سنتناول جزئيتين مهمتين في تقديري:

- ما المجتمع القيومي، أو القيامي؟
- في الحداثة، أو في مفهمتها بإعادة صناعة المفهوم؟

إن القيومية ليست فعلاً في التاريخ، بل تقع خارجه، تعمل صورها المتخيلة على إنهاء التاريخ، فالتاريخ البشري الدنيوي ليس له قيمة مفهومية في التنصيص القيومي، حيث ترجئ الأفعال الآنية إلى مصادرات في زمن آخر، تُعلِّق به قيمة الصلاح هنا، وهنا تتحول القيومية إلى مقوض للراهن،

باعتباره بنية مفارقة للمفهوم القيومي الذي ينبت في أرض غير هذه الإهدارات التي تستند إلى أشكال مضاعفة:

- **إهدار لمفهوم الآني.**
- **إهدار لمفهوم الإنسان.**
- **إهدار لمفهوم الفعل.**

هذه المكونات الجنينية لقيمة الدنيوي تفقد كل سبل تراكم التجربة البشرية، أصبح الفعل البشري مسلوب الدلالة من الآني لصالح آخر آخروي/ قيومي، حيث كل فعل له ما يُرجِئه هناك.

لذلك فالشخص هنا فاقد لقيمة الأرض معلق إلى الفوق/ التحت بما هو جسد الأرض، يسير وفق إملاءات محدودة ومضبوطة، مقولات التقشف والزهد ومتوالياتها، البكاء والرثاء، هذه النظرة التأملية تعكس بعداً جوهرياً يخص كل الثقافة العربية القائمة في مشهد الاستوقاف، وبكاء الراحلين، وعلى ما ضيعنا من العمر، وأن العمارة الحقيقية هي العمارة هناك في الآخرة، أما الدنيا فهي منطقة عبور وتجاوز.

فالعابر لا يمكث، لا يستقر فهو في رحيل دائم، تلك الأدلوجة العربية القديمة هي عادة جاهلية سممت الفكر العربي كله، وجعلته يؤول إلى هناك/ الآخرة، فلسفة المآل الذي جعل الأرض العربية مليئة بالخراب، واليباس.

والرحلة بحث عن الإشباع والخضرة والجنة المضاعفة؛ لذلك فالجغرافيا العربية، ومن ورائها الثقافة العربية، فضاء من التلال والرمال كونت في نفسية العربي حالة من القلق وعدم الاستقرار، ولم تعرف تلك النفسية ثباتها إلا بعد تلك المركزية التي مَكنها النص الديني؛ الذي نقل الإنسان من الخراب الطبيعي إلى حالة الإشباع البلاغي والنصوصي، حيث جعله المركز وفق تخريجين:

- تحويل القبلة باتجاه الكعبة.

- علاقة الدعوة باللغة القُرشية، وجعلها من ثمة فعلاً تشريعياً[1].

وكلاهما تحويل ينم عن مركزية مهمة في الجغرافيا. وتَعَلُّقات مجتمع الوحي ركز تلك الكفاءة السردية لمجتمع الصحراء، الذي أصبح، فيما بعد، مركزاً حضارياً بالغ الأهمية، ذلك الفضاء يحمل أبعاداً بروكسمية مقدسة مرتبطة أساساً بمجتمع الوحي، وبالجماعة الناطقة، والمؤمنة به.

هذا ما نجم عنه انفصال بين وحدة الأرض ووحدة السماء، حيث أصبح الدنيوي شيئاً هامشياً وجانبياً، على حاشية الخصوصية السماوية؛ التي أمدت تلك الحضارة بعوامل الجذب والإمتاع.

---

(1) لا يجب أن يفهم كلامي أنه لي تصور قدحي للقرشية، حيث إنني أحاول فهم الوحدة النووية التي جعلت البدوية تتمكن منا، وتكون بنية راكزة في وجداننا بتمثيلاتها المختلفة، ولعل النسق الفقهي أعطى ترتيباً مهماً لهذا الفعل في الزمن الثقافي العربي، مما جعلها تصبح فعلاً تقريرياً، والأمر يحتاج إلى مزيد بحث وتعميق.وعليه لا تحمل قراءتي تأكيداً بقدر ما تُحيل إلى فهم أولي للمسألة دون حسم. وهي تمثل في منظوري تلك النزعة الأبوية التي حافظت سلطة القبيلة، وما يتعلق بها من جهاز معرفي قائم في عضد القبلية كنزعة عامة.وهي رصيد كامن في اللاوعي يحرض العقل العربي في المحافظة على نمط محدد من الأحكام اتجاه العالم. ومن ثم صياغة نموذج محدد من الثقافة يعتد على التكرار والترديد، وهي من سمات العقل البياني.وهذا ما قصده نصر حامد أبو زيد في قوله «..هذا بالإضافة إلى النص كان قد ثبتت قراءته بلسان قريش، الأمر الذي يسوغ لنا افتراض أن دفاع الشافعي عن نقاء لغة القرآن من الأجنبي الدخيل لم يكن دفاعاً عن اللسان العربي كله فحسب، بل كان بالإضافة إلى ذلك دفاعاً عن لغة قريش، وتأكيداً لسيادتها وهيمنتها على لغات اللسان العربي، والحقيقة أن هذا الموقف لا يخلو من انحياز إيديولوجي للقرشية» أبو زيد، نصر حامد، الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجية الوسطية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، ط1، 2007م، ص95.
وبالرغم من أنني لا أتفق مع طرح نصر حامد أبي زيد؛ لأنه تحامل على الشافعي؛ لأنني أتصور أن القريشية أصبحت في حكم النمط الأعلى؛ لأنها تغلغلت بفعل النظام الثقافي إلى عمق العقل العربي. خارج مسألة الوعي، إنها في حكم البنية الداخلية العميقة.

بل تأسس في تاريخنا تَضَام نوعي بين وحدة الكتابة ووحدة الشعور، حيث جمع النص القرآني بلغة قريش، وأصبحت هي الممثل السيميولوجي لهذا الوافد الجديد، هذه الأخيرة جمعت العرب على مصير واحد، أدى فيما بعد أن ينخرطوا كلهم للدفاع عن هذا المشروع الوجودي.

لعل هذا التفريش يقودنا إلى التساؤل: ما هي الحداثة؟ فهي في تصورهم: «حركة انفصال، إنها تقطع مع التراث، والماضي، ولكن لا لنبذه إنما لاحتوائه، وتكوينه، وإدماجه في مخاضها المتجدد، ومن ثمة فهي اتصال وانفصال، استمرار وقطيعة، استمرار تحويلي لمعطيات الماضي، وقطيعة استدماجية له.

هذا الانفصال والاتصال تمارسه الحداثة حتى على نفسها، فما يسمى ما بعد الحداثة لا يمثل مرحلة تقع خارج الحداثة وبعدها، إنه أقرب ما يكون إلى مراجعة الحداثة لنفسها؛ لنقد بعض أسسها وتلوينها، فإذا ما غلب على دينامية الحداثة منطلق الفصل والقطيعة، فإن ذلك وسم المراحل الظافرة للحداثة في ذروتها لتعود إلى توسيع وتليين آليتها، ابتداءً من منتصف القرن العشرين»[1].

فالحداثة مشروع تاريخي، زمني، قابل للاستهلاك بشرط محيطيته وفق المقولات الكبرى التي تعمل على تحيينه: العقلانية، الحرية، النقد.

ولعل مشروع الحداثة لا يتكامل إلا بفعل النقد للأبنية والمقولات التاريخية، وتجاوزها، فهو ردة على كل قديم، إما بإعادة إحيائه على غير مثال، وإما بقطع الصلة مع الأنماط التي تشكل وصايةً دائمةً، لذلك أعادت الحداثة ترتيب زمن العطالة الفكري في أوربا، حيث وقفت وجهاً لوجه مع التقليد بجميع أشكاله، فهي أساساً «مشروع لم ينجز بعد»[2].

(1) سبيلا (محمد)، عبد العالي (عبد السلام)، الحداثة، ص5.

(2) هابرماس، يورغن، الحداثة وخطابها السياسي، ترجمة جورج تامر، دار النهار، بيروت، ط1، 2002م، ص15.

إذاً هي عبارة عن نقلات في الزمن تشكلها المنعرجات الهرمينوطيقية الكبرى لفعليْ الماقبل/ المابعد. ذلك أن مراجعات فعل الكينونة في الزمن هو الذي شكل تلازم مراجعة السؤال النقدي عموماً للمفهوم الحداثي الذي اختزن تلك اللحظات الثلاثة:

- لحظة ديكارت/ الذاتية.
- لحظة كانط/ المعرفية/ النقدية.
- لحظة هيغل/ التاريخية.

هذا الميراث هو الذي رسخ مشروع هايدغر الأنطولوجي حول مُساءلة أس الفعل الحداثي الغربي الذي حدده في مفهوم: التقنية، حيث تشتغل الذات الغربية في كفاحات مختلفة، خاصة في كفاحها ضد العقل المقدس كما يقول «آلان تورين»: «إن التاريخ المركزي لهذه الحداثة هو تاريخ تحول كفاحات الذات ضد النظام المقدس، من كفاح تحالفت في خِضمه مع العقلانية إلى كفاح آخر، ككفاح الذات ضد النماذج المرشدة.

والذي تستدعي الذات خلاله صورها القديمة، التي بلورتها الديانات التوحيدية لتحمي نفسها ضد الحلف الشمولي الذي يدعي تغيير المجتمع والإنسان تغييراً شاملاً»[1].

إن هذه الذات وضعت تحديد خياراتها المبدئية للصراع المختزن داخلها لتصل إلى درجة تحرير الذات من أشكال الاسترقاق، حيث تباشر هذه الذات فتح العديد من المستغلقات لتعيد ترتيب وضعيتها، وإخراجها من تصدعاتها المختلفة.

والحقيقة أن مأزق الحداثة هو ممثل جوهري لمأزق الذات الغربية، تموضعها في الشكل الجديد للوعي؛ لأن ما كان بالأمس «عماداً من أعمدة

---

(1) تورين، آلان، نقد الحداثة، ترجمة أنور مغيث، المجلس الأعلى للثقافة، 1997م، ص307.

الحداثة، ونعني بناء الوعي بالذات، والوعي التاريخي بمركزية الأمة على تصور خطي تقدمي للزمنية، وللتاريخية، قد أصبح اليوم عائقاً آخر في حركة التحديث التي تقوم على معقولية انفتاح التاريخ، والزمن على تصورات متعددة، تقبل اللامنتظم واللامتناسق، كما تقبل الانفصال والتراجع»[1].

ومن ثم فإن الحداثة سؤال دائم في الزمن، لتقويض التساؤل السابق، وفتح أفق جديد لوعي يتسم بلا نظام ولا معنى[2].

ذلك أن برادايم الوعي الذي ركز الحداثة عند ديكارت، تجاوزه «برادايم اللغة» الذي نقل الانشغال الما بعد ديكارتي إلى المنعطف اللغوي؛ لأن مفهوم «الحداثة» كائناً مفهومياً متعلق أساساً بالتزمن والعقل، وأي فعل للتجاوز لا يتحقق إلا بإرادة تجاوز تلك الأنساق الكبرى.

بل إن خطاب الحداثة اندفع مع الخطاب الأنواري الذي أشاع مفاهيم العقلانية، والموضوعية، والحرية؛ لذلك لا يمكن فهم المسألة الحداثية إلا من خلال طرح الحداثة ذاتها موضوعاً للفهم، فهي فعل ديمومي متجاوز لذاته بذاته، فهو مشروع يُهدبِنُ الأصول، ويخلخل الثوابت، ولا يستقر على قيم محددة؛ لذلك يعرفها «بودلير» على أنها «العابر، والآبق، والجائر»[3].

ولقد قامت الحداثة على نقد حصيف للميتافيزيقا خصوصاً: «كان هيغل أول من وضع في مسألة فلسفية، قطيعة الحداثة مع الإيحاءات المعيارية

---

(1) التريكي (فتحي)، التريكي (رشيدة)، فلسفة الحداثة، ص13.

(2) أقصد مرحلة ما بعد الحداثة، وأول من أشار إلى تلك المسألة المؤرخ البريطاني أرنولد توينبي 1959م، فجعله يدل على أمارات ثلاثة، ميزت الفكر والمجتمع الغربيين بعد منتصف هذا القرن وهي: اللاعقلانية، والفوضوية، والتشوش.
الشيخ (محمد)، الطائي (ياسر)، مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة؛ حوارات منتقاة من الفكر الألماني المعاصر، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1996م، ص10.

(3) فاتيمو، جياني، نهاية الحداثة، ترجمة فاطمة الجيوشي، وزارة الثقافة، دمشق، ط1، 1998م، ص43.

للماضي القريب عنها، أن فلسفة الأزمنة الحديثة السكولائية المتأخرة وصولاً إلى كانط، تعبر عن فكرة الحداثة ذاتها، وذلك بالتأكيد في إطار نقد للتراث يدمج تجارب الإصلاح والنهضة، وأثناء استجابته لبدايات العلم الحديث.

إلا أن الحداثة لم تطرح على نفسها مسألة العثور على ضماناتها الخاصة في ذاتها إلا في نهاية القرن الثامن عشر، وتبلغ هذه المسألة من الحدة بحيث يمكن لهيغل أن يتناولها بوصفها مسألة فلسفية، لا، بل يجعل منها المسألة الأساسية لفلسفته. إن الواقع الذي يضطر الحداثة، ونظراً لافتقار النماذج أن تجد توازنها انطلاقاً من الاشتقاقات التي أحدثتها هي نفسها»[1].

ويتصور «هيغل» أن حرية الذات مبدأ العالم الحديث، والحداثة لديه لا تقاس إلا بذاتها؛ لذا على الحداثة أن تجد ضماناتها في ذاتها، وليس في شيء خارج عنها؛ لأنه «لا وجود لأي ضمانة خارج حدود الذات»[2].

والذات هي منطلق الرؤية للعالم، أي: أن الإنسان الحديث أصبح يجلو نظرته للعالم بذاته، بعد أن كان ضباب العصور الوسطى يحجب عنه الرؤية، لقد استقل الإنسان الحديث بذاته عن التبعية والتقليد، أصبح منفصلاً عن أية وصاية، والذات دالة على صاحبها، تعطيه الانطباع عن العالم الخارجي.

فبمجرد اكتشاف الذات، بدأت السيادة للإنسان بعيداً عن أية مصادرة، بل بدأت الذات على تشكيل هذا العالم، وجعله عالماً من المدركات خاصاً لها، بل بدأت تتدخل لصياغته، وتحويره، وهذا ما يسميه «هايدغر»: «عصر انبثاق تصورات الإنسان للعالم»[3].

غير أن هذا العصر الحداثي لم ينفِ عن الذات آلية التذكر التي تنقسم فيها الذات نحو الماضي، لكن ماض لا مسيطر، ماض في حالة تجاوز

---

(1) هابرماس، القول الفلسفي للحداثة، ص43.

(2) كوش، عمر، أقلمة المفاهيم؛ مقولات المفهوم في ارتحاله، ص97.

(3) الشيخ (محمد)، الطائي (ياسر)، مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة، ص12.

للمستقبل، يقول «آلان تورين»: «لكن الذات تحمل اليوم في داخلها الإرث المتناقض لإراسم ورابليه ولوثر، إنها تعرف على الناقل أنهم متكاملون نوعاً ما، يبقى مبررها في الوجود هي أن تجعلهم يتعايشون سوياً بربطها المعرفة بالعالم والذات»[1].

ولعل التركيز على الذات أكسب الموضوعات المفكر فيها شرعيتها، لكن الذات تميل دوماً نحو تعقيل الواقع، يقول «عمر كوش»: «وسارَتِ الحداثة على دروب العقلنة والتعقيل اللذيْن شكلا خاصية الغرب»[2].

ولعل هذا السؤال الفلسفي للحداثة حفز انسحاب القول الحداثي إلى جميع مناحي الحياة؛ لانتشار فضيلة التعقيل التي قادت الإنسان إلى تحقيق ناتج التفكير الموسوم بالتحديث. ويميز «هشام شرابي» بين الحداثة والتحديث؛ فيرى: «أن التحديث هو سباق التحول الاقتصادي والتكنولوجي كما جرى تاريخياً لأول مرة في أوربا؛ مما جعل منه ظاهرة أوربية فريدة من نوعها، في حين الحداثة هي مجموعة العناصر والعلاقات التي يتألف منها الكيان المتميز المدعو حديثاً، أما الحداثة فهي وعي، فتشكل أنموذجاً ونمطاً فكرياً تجد فيها أوربا الحديثة هويتها»[3].

ولعل الحداثة يمكن إيجازها في النقاط التالية:

«1- عقلانية النظام، أي: هيمنة العقلانية على كل مظاهر الحياة.

2- اعتبار الذات أساس العالم، ومقياسه الوحيد، ويسمي «هايدغر» هذا الأمر بـ: «ميتافيزيقا الذاتية».

3- بسط التقنية على كل مظاهر الحياة: أي إذلال الطبيعة وإخضاعها لغطرسة الإنسان.

---

(1) تورين، آلان، نقد الحداثة، ص291.

(2) كوش، عمر، أقلمة المفاهيم، كمولات المفاهيم في ارتحاله، ص98.

(3) خريسان، جاسم علي، ما بعد الحداثة؛ دراسة في المشروع الثقافي الغربي، دار الفكر، سورية، ط1، 2006م، ص ص43-44.

4- النظر إلى الكائنات كما لو كانت أرقاماً تُدار إدارةً بيروقراطية؛ مما أدى إلى ظهور توتاليتارية اجتماعية، واقتصادية، وسياسية»[1].

وتأسيساً عليه؛ كلما اندفع المقول الفلسفي للحداثة أو ما بعدها، كلما ظهرت مناهج نقدية تكفل دفع خطاب الحداثة إلى الاستمرار، نوعاً من النقد الجذري، فلقد كانت الحداثة بالذات مجالاً خصباً لترسيخ البحث البنيوي، حيث أصبحت الذات محوَر العالم.

ولو تأملنا الواقع العربي لوجدناه يصطدم ببنية فكرية ومفاهيمية مناقضة تماماً للمنظور الغربي؛ الذي تأسست فيه المفاهيم على الأرض من خلال النقاش الاجتماعي؛ الذي انفتح بين التخصصات العلمية، فنلاحظ أن الأسس الحداثية لم تستنهض الوعي الغربي على مستوى قدرته ضد كل الأبنية التراثية الميتافيزيقية.

بل كذلك أسس الفاعل الغربي على مستوى أدوات النظر أو الإجراءات، لكن المنظور العربي بقي مشروع حداثته يراود بعض النخب التي درست في الغرب، وحاولت المساهمة في تخليص مجتمعاتها من حالة الركود، ومن ثم فهي حداثة معزولة ومنقطعة من جهة عدم انخراط الجماعة البشرية ككل فيها.

فالحداثة في العالم العربي مشروع بطولي رومانسي حالم، خاصة حين وجد الناقد نفسه في مواجهة سلطة قارة ثابتة، تُصادِر، بل تستلب كل إرادة للقراءة المخالفة المغايرة، تلك السلطة التي تراكمت في شكل طبقات تاريخية.

بل ووجد نفسه قبالة موروث جديد، شكل طفرة، في إعادة بعث الذات من خلال تنوير الإنسان في أس المشروع العربي للحداثة الذي ظل مُحملاً بأسئلة الإحياء التقليدية، فوجد هذا المثقف في العقل الأوربي الحديث البشارة، والمخلص لحالة الخواء المعرفي.

(1) الشيخ (محمد)، الطائي (ياسر)، مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة، ص15.

لذلك حاول المفكر العربي أن يجد قناة تتوسط العقليْن فيما يشبه التصوف غير المعلن؛ ليحاول التهدئة من وضعيته، بل للشعور بالخلاص؛ يقول «هاشم صالح» عن «أركون»: «إن أركون يتجه أكثر فأكثر نحو الحل الصوفي على المستوى الروحي، أي: الصوفية كانعتاق للروح من أسرها، من أسر كل القيود فيما أننا سنموت في نهاية المطاف، فليكن هذا الموت لحظة رائعة، لحظة الانعتاق والتحرير، لحظة الخلاص الأبدي، لحظة الاتجاه بالمطلق، مطلق الله»[1].

فالحداثة حاولت -من خلال هذا البعد التراجيدي الذي وُجِد فيه المفكر/الناقد العربي- أن تتحول لتقويض السلطة الفعلية التي تحالفت في التاريخ لتهميش المفكر العضوي المحرك للقدرات الكامنة في الطبيعة.

هذا المفكر الممجد للعقل الدافع للإنسانية باتجاه التفاعل والتواصل مع واقعها/راهنها، والخروج عن اليقينيات، وتقويض البديهيات، وتجاوز العقل الثنائي إلى آخر علمي، من خلال إحلال النور العلمي على الحياة، بتمكين الذات في تشكيل وعيها بالمكان، والزمان، وتعريض الوجود للوعي، وجعله حاجة الذات للخروج بملكاتها نحو السيطرة على الطبيعة.

ليصبح النقد هو الرغبة الجديدة، هو حالة الإشباع البارزة لإصلاح تاريخي، ديني، من خلال عقلنة التاريخ، وأنسنة الدين، هذان الأخيران يحققان روح العقل الحداثي.

ليتجانس مشروع الحداثة -عند منظريه- عليه أن يحقق شروط التواصل المطلوبة، ولا يكون ذلك إلا باستفهام الإنسان، وتفعيل قدرته على أن يدفع حداثته الخاصة من داخل الأسئلة الخاصة، وإلا ستكون حداثته خارج ذاته، خارج ثقافته، خارج وعيه بها.

---

(1) بودومة، عبد القادر، الحداثة وفكر الاختلاف، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2003م، ص114.

ولعل هذا الاختلال الوظيفي من تأسيس التواصل مع الذات ووسائلها الثقافية المختلفة، هو الذي أدى بمحمد بنيس أن يقول عن الحداثة الممارسة في الواقع العربي بأنها حداثة معطوبة، يقول: «هل هناك حداثة منفصلة عن الثقافة؟ وهل تصل الثقافة إلى حداثتها من التورط الناقص للذات الكاتبة من كتابتها، وزمنها؟.

وكيف يمكن أن نواصل الكلام عن الحداثة ونحن ننسى ولا نفكر في السلطة والمؤسسة، أو من أين نطأ أرض الحداثة، ونحن نحتقر وظائف الأدب والفن والفكر عن فكرة الحداثة والمجتمع الحديث؟ (...) أسئلة تبدو اليوم مهينة، وأيضاً للمأساوي الذي نعيشه من المغرب والمشرق، ما يدلنا على الجواب أنه زمن انتصار حداثة معطوبة متعددة الرؤوس»[1].

إذاً مشروع الذات هو مختص بالذات الإنسانية، وليس كما يحاول أن يروج له بعضهم مختصاً بالإجراء فقط، فالإجراء تابع لجزء التحديث، بينما الحداثة هي الحاضن للتصورات الكبرى للعالم، كما يقول «هايدغر»: فمن داخل هذا البناء يمكن أن نفعل إرادة الذات لقراءة تاريخها على شاكلة مختلفة، إنها النزعة النقدية التي تسكن ذاتاً لا تهدأ أبداً، لا تركن للحاضر، بل تعيش على الثورة الدائمة.

وبهذا يتحول النقد على ذاته، على مفاهيمه المختزنة داخله، على مختلف الممارسات المنضوية نحو فلسفة الحدث/ الفعل، باعتباره مهدداً للخطاب النقدي ذاته من الداخل.

وهنا يتحول النقد من كونه نزوعاً، إلى كونه حاجة معرفية شديدة لتصحيح الوضعيات والمنظورات، بل إن تدافعه يحصل ضمن التراتب التاريخي للدورات الكبرى للمساءلة الحقيقية، والمآل الميتافيزيقي الذي يسكن الذات الإنسانية.

---

(1) بنيس، محمد، الحداثة المعطوبة، دار توبقال، المغرب، ط1، 2006م، ص9.

والحداثة وما بعدها يحقق ذلك النزوع اللامنطقي في الانهيارات الكبرى للمشروع النقدي بعامة، ليحمل مدلولاً جديداً، حيث تصبح مسألة الدلالة لا معنى لها، في عالم فيه فقط خاصية المرجع أعلى من مركزية الدال.

لقد تخلى الكائن عن كينونته، لصالح الآلية الناتجة عن خاصية التحسيب، لتصبح الآلة هي الوضع الجديد في حالة ما بعد الحداثة لتنهار مقولة الإنسانية، مما جعل الإنسان يُغير مجرى الصراع من الطبيعة إلى الآلة، إلى نقده للعقل الأداتي/ التقني الذي أصبح يشكل مأزقاً جديداً للذات التي انحسرت في سجنها الجديد: الآلة.

وهنا يحاول العقل أن يتحرر من سلطة التقنية التي فصلت حدود الإطار الكوني تحت قيمة واحدة، مجتمع تداولي واحد، فهي تعمل على مبدأ التنظيم الشامل نوع من عسكرة العالم «ذلك أن مبدأ هذا التنظيم هو خلق كائن موحد Uniforme، كائن يلبس لباساً واحداً، ويمشي مِشيَة واحدةً، ويتحرك حركة واحدة، ويردد لحناً واحداً (...) ميزة عصر التقنية بالضبط هي خلق كائن لا يكتفي فحسب بلباس موحد، لباس عسكري، بل كائن ينصهر فيه جميع الأفراد في كتلة واحدة، تلك الكتلة التي يقدمها لنا «مجتمع الفردية»»[1].

أصبح الإنسان مع تلك الخاصية للتقنية لا ينفصم عن التراكب الاصطناعي، أصبح كائناً رقمياً، لاحقاً لبنية تفاعلية «وهكذا فإن اللغة الرقمية تنشئ عوالمَ يلتبس فيها الواقع والخيال المادي وغير المادي، إذاً هي ليست من عالم المفهوم، ولا من دنيا الوقائع، كما أنها ليست من عالم القضايا ولا من تراكيب اللغة، وإنما هي نماذج وقوالب أو طرق تصطنع لكي تخلق الواقع، وتديره، وتحركه»[2].

(1) بن عبد العالي، عبد السلام، ميثولوجيا الواقع، دار توبقال، الدار البيضاء - المغرب، ص ص120- 121.

(2) حرب، علي، العالم ومأزقه، منطق الصدام ولغة التداول، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، ط1، 2002م، ص110.

هذا الواقع الجديد جعل الإنسانية تشهد انهيارات كبيرة، بل جعلها فيما يقول «علي حرب»: «إزاء تحولات وانعطافات تشهدها البشرية، في غير مجال تتراجع معها مفاهيم الهوية والثبات، أو التجانس والصفاء، أو القبض والتيقن، أو العزلة والقوقعة والأحادية، أو الملكية والسيادة لصالح شبكة أخرى من المفاهيم أكثر غِنىً وحيوية، وأكثر فاعلية وراهنية كالمقاربة والمعالجة، أو الاقتراح والاختلاط، والنخبة أوالتعدد (...).

وذلك حيث الفكر تركيبي، والمنهج تعددي، أو حيث العقل تواصلي، والمعيار تبادلي، أو حيث العقلية وسطية، والحلول تبنى على التسوية، أو حيث الهوية هجينة؛ لأن المفاهيم ملتبسة، أو حيث الأفق مفتوح؛ لأن المدى هو عالمي وكوكبي»[1].

فهل يمكن بناء حداثة عربية على كل هذه الإنجازات المتعددة للعقل الغربي، وهذا التلاحق الملحاح. إن سؤال الحداثة العربي بقي سؤالاً منتكساً، أو رومانسياً باهتاً، نتيجة الشرخ بين التنظير والممارسة، ذلك أن فعل الحداثة لا يمكن فصله عن سياقه الاجتماعي.

تمخض عن ضخ خطاب الحداثة في منظومة التفكير العربي ما يدع المجال واسعاً لتأويل ظاهرة القراءة باعتبارها مشروعاً في حالة بناء لم يكتمل بعد، ذلك أنه وعي يناقض فيه الإجراء النص، وينماز فيه النص عن الإجراء، رسم لنا إشكالية العقدي والإنساني.

والعقدي؛ مرجعه النص بما يحيل عليه من مرجعيات مختلفة، أو بما يكونه تراثاً في مفهوم نصر حامد أبو زيد. فهو مصب ديني خالص، بينما الإجراء وهو العابر للنص، أو المنصوص بين شولتين، على أنه نتاج بشري ومحمول غربي استغرقه المصب اللاديني، فهو المفارق لروح النص وجوهره.

هذا التداخل الإبستيمي الناتج عن ثورة الحداثي جعل التشرب المدرسي

---

(1) المرجع نفسه، ص164.

للمناهج يرسم خريطة تختلف فيها الرؤى، ولكنها تجري كلها إلى مستقر واحد، هو تجديد النظر إلى النص باعتباره محركاً للواقع، وجالباً للفعل من أجل الانخراط الوظيفي.

وهو ما ساق لنا هذا التصادم بين بنيتيْن معرفيتيْن:

- القراءة الموصولة.
- القراءة المفصولة.

أما الأولى فهي التي تشتغل بالمبدأ الشهير «لن يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها»، والثانية فهي المشتغلة بضرورة القطع الجزئي أو الكلي مع هذا الدين/التراث لكونه خارجاً عن النسق العام للحداثة أو المعاصرة، احتكمت القراءة الأولى إلى النقل أو النص، ونصبت الثانية العقل أساساً للمنطلق القرائي، بين هذين تأسس المجال واسعاً، اصطنعت فيه أزمة التأسيس للقراءة.

ذلك أن القراءة الموصولة تتبنى مقولاتها ومفاهيمها داخل نص الاعتقاد، والاعتقاد، هنا، ليس الإيمان، وإنما هو العقد أو الفتل الذي يتقوم به القارئ انتماءً ومسايرة وتقليداً؛ لأن مجال القراءة الموصولة يتحقق في الاقتداء بالسلف، وكل ما يخالفها يعد خروجاً عن المتعارف، أو يعد ضرباً من الانحراف.

ولعل هذا ما يجعل الباحث/المفكر -بتعبير محمد أركون- العربي المعاصر ينكر هذا الأسلوب من القراءة، وهي في تصوره قراءة اجترارية؛ لأنها لم تقل جديداً، بل لم تتجاوز آلية الترديد للمحفوظ.

وهنا يقول «نصر حامد أبو زيد»: «لكن إشكاليات القراءة لا تقف عند حدود اكتشاف الدلالات في سياقها التاريخي الثقافي الفكري، بل تتعدى ذلك إلى محاولة الوصول إلى المغزى المعاصر للنص التراثي في أي مجال معرفي»[1].

(1) أبو زيد، نصر حامد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص6.

ما يفيد أن القراءة إضافة، بل هي تتجاوز التريث الذي يتقوم فيه التراث تراثاً بتعبير الجابري، هي خلق/ إبداع، هي تتجاوز العقل السكولاستيكي والدوغمائي المغلق[1].

لذلك ومن منظور القراءة المفصولة وجب قلب هذا الجهاز المقولاتي الإجرائي التقليدي النفعي والإيديولوجي إلى آخر أدائي، يُفعل النص في واقعه، ويرتهن لشروطه، ما سماه نصر حامد بالقراءة المنتجة.

ولعل هذا الالتباس المنهجي بين القراءتين هو الذي أدى إلى وجود طريق ثالث يدعو إلى التوفيق، ذلك أن القارئ يجد نفسه مشتتاً بين عالمْين، عالم قديم وآخر جديد يحتاج إلى الربط، والصياغة.

«وإذا كان القارئ ينتمي إلى عصر، والمقروء ينتمي إلى عصره المقابل، فإن العلاقة بينهما علاقة انفصال لا محالة، لكن هذا الانفصال سرعان ما يتحول إلى اتصال على مستوى البعد القيمي الذي ينطقه النص المقروء، والذي يتجاوب أو يتنافر مع البناء القيمي لعالم القارئ»[2].

وعليه فالحاجة إلى قراءة النص «هناك» تدعمها السياقات الاجتماعية، والثقافية، والاقتصادية؛ لأن الاستدعاء لا يكون عبثاً، بل لا بد من توافر الحاجة هنا/ الحاضر، وحده الراهن/ الحدث هو الذي يحدد كيفية انخراط التراثي في الآني.

أما معضلة التمشكل -في تصوري- لا تكمن فقط في الحاجة إلى استجلاب التراثي بالمفهوم الواسع إلى الحاضر، بل تتعلق بالوعاء المعرفي الذي يُستدعى فيه التراث أو النموذج الذي نستدعيه لينخرط في حاضرنا من أجل فك بعض عقده.

---

(1) أركون، محمد، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، ط2، 2002م، ص18.

(2) عصفور، جابر، قراءة التراث النقدي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2006م، ص14.

وهنا نعدد أهم المآزق المعرفية التي حالت دون تمكين القراءة المفصولة، وهذا ما يعدده «طه عبد الرحمن» في كتابه (**روح الحداثة؛ المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية**) ولعلها ليست عيوباً أو عورات بالمعنى الذي قصده طه عبد الرحمن؛ لأنه افترض قالباً وضع فيه حجته، بل إنه جعل للعقدي أولوية على العقلي مما انصرف معه العقل إلى مكون هامشي.

وهي حركة معروفة تهدف، دوماً، إلى أسلمة العلوم الاجتماعية، فخطها إيديولوجي واضح، ولعل هذا ما يؤاخذ عليه طه عبد الرحمن أنه لم يصرف بحثه إلى المعرفي النفعي، بل صرفه إلى النفعي الإيديولوجي، يقول طه عبد الرحمن: «إذ تقرر أن الوجه الذي تحقق به قراءة القرآن حداثيتها هو أن تكون قراءة انتقادية لا اعتقادية.

فقد وجدت بين أظهرنا محاولات لقراءة بعض الآيات القرآنية على هذا المقتضى الانتقادي؛ ونذكر منها، على وجه الخصوص، قراءة «محمد أركون» ومدرسته بين التونسيين ممثلة بـ: «عبد المجيد الشرفي» وفريقه في تونس، وأيضاً تونسيين آخرين يقيمون في باريس من أمثال «يوسف صديق» وقراءة «نصر حامد أبو زيد» وقراءة «الطيب تيزيني»»[1].

هذا التصور المذكور آنفاً هو تصور القراءة الحداثية كما صرح طه عبد الرحمن، لا القراءة الاعتقادية، ومن أهم الدعاوى أو الآليات التي تحتكم إليها القراءة الانتقادية هي:

- خطة التأنيس، يقول: «والآلية التنسيقية التي تتوسل بها خطة التأنيس في إزالة هذا العائق الاعتقادي هي نقل الآيات القرآنية من الوضع الإلهي إلى الوضع البشري (...)، ويؤدي تطبيق هذه العمليات المنهجية التأنيسية إلى جعل القرآن نصاً لغوياً مثله مثل أي نص بشري»[2].

---

(1) عبد الرحمن، طه، روح الحداثة، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، 2006م، ص177.

(2) المرجع نفسه، ص178.

مما يعني أن النص القرآني يصبح تركيبة بشرية في السياق؛ لأنه ينتمي إلى الثقافة اللغوية للقارئ، مما يجر معه استلاب النص من مصدره «المرسل».

- خطة التعقيل: «وآلية التنسيق التي تتوسل بها خطة التعقيل في إزالة هذا العائق هي التعامل مع الآيات القرآنية بكل وسائل النظر والبحث التي توفرها المنهجيات، والنظريات الحديثة»[1].

وهذا يستلزم ما قاله «نصر حامد أبو زيد» من أن الخطاب القرآني كغيره من الخطابات: «إن كل الخطابات من حيث هي خطابات، وليس من حق واحد منها أن يزعم امتلاكه للحقيقة»[2].

حاول طه عبد الرحمن أن يقدم نقداً إبداعياً من خلال إثبات التهافت الذي وقعت فيه القراءات الانتقادية، وهي قراءات وصفها بالحداثية، وعلى الرغم من أنه لم يسلط عليها آليات الإقصاء فوقياً إلا أنه في لغة خطابه التقليدية قد أفرغها من حيث لا يدري من الاتصال الاعتقادي على شروطه وفرضياته، وهذا ما لم يدعه الخصم مطلقاً.

هذا الاعتساف من طه عبد الرحمن هو ما جعله يقول بأسلمة المعرفة، ومن ثمة القول بتهافت القراءة الجديدة، ولعمري إنني حين أقرأ لطه عبد الرحمن أجده يصك كلامه على طرق القدماء في تخير اللفظ وتفننه، مما يجعله مقلداً مخبوءاً في لسان مجدد.

أما القول في التأنيس فهذا ما لا يمكن أن يتنصل منه طه عبد الرحمن نفسه، فكيف بغيره؟! وقد جعل حجة مجاله التداولي ميزاناً، من أخذ به فقد أخذ بحظ وافر، ومن تركه فكأنما قد اخترق معلوماً من الدين بالضرورة.

والتأنيس عند الحداثيين ليس إنزالاً بل هو ارتقاء، كيف يمكن للقارئ أن يفصل بين الجوانب المختلفة: العقيدة/ الخرافة، الأسطورة/ الحكاية...ثم إن طه

---

(1) المرجع نفسه، ص181.

(2) أبو زيد، نصر حامد، النص السلطة الحقيقة، ص8.

عبد الرحمن يعتقد أن الحداثة ليست تقليداً للغير، وإنما هي الإتيان بما يضاهيه، فكيف تكون المضاهاة إن لم يكن لنا سبق معرفة بإنتاج الغير، لا يحصل التفوق إلا بعد استيعاب العلوم من شرقها وغربها، فالمعرفة يكون طلبها أولاً ثم التمكن منها، وكيف يحصل التمكين إن لم تمارس المعرفة على الحياة؟!

إذاً فالتأنيس والمؤانسة حاجة إنسانية لا يمكن الفكاك منها - في تصور الحداثيين - وأعتقد أن مبدأ التأنيس ليس جديداً، أو بدعة جديدة، وإنما عرفناها عند الفلاسفة الإسلاميين، وقد تأصلت هذه الدعوى في معارفنا منذ الفتح المعرفي الرهيب، نتاج ترجمة الفلسفة الأرسطية.

فكما يقول «أبو يعرب المرزوقي»: «فاللحظة التاريخية التي نعيشها منذ قرنين نقف منها موقفاً عدمياً؛ لكوننا نعتبرها مما لا يستأهل الوجود، فنعمل كل ما نستطيع لنفيها وتقويضها بما نعتبره جديراً بالوجود، سواء كان من ماضينا، أو من حاضر الغرب؛ بدلاً من دراستها وفهمها لتغييرها بحسب العمل على علم.

إذاً فليست هذه الغربة ناتجة عن موقف الفقهاء من الفلاسفة فحسب -مع أنها عامل مهم- بل هي بنت المنزلة والموقف اللذيْن اختارهما الفلاسفة (...) كنا نتمنى أن يقوم الواحد منهم بمثل ما قاما به علاجاً علمياً وما بعد علمي لظاهرات الطبيعة أو الشريعة، وما بينهما من نسب متبادلة»[1].

ولقد وجد المدخل الديني، فيما يقول أبو يعرب المرزوقي، فيما حصل من توحيد بين البعدين الروحي والإنساني في فلسفة هيغل، وهذا ما تمثله القراءات الحداثية بالنسبة لنصر حامد أبو زيد: «ولابد من الإشارة إلى أن المقابلة بين الطبائع والشرائع لم تعتبر مقابلة بين الضرورة والحرية؛ لأن الفلاسفة قد ظنوها مقابلة متعالية على أثرها في علم الإنسان وعمله (انفعالاً بها لعلمها وعملها) ومتجاوزة لهما؛ إلى أن جعلهم النقد الديني يدركون أن

---

(1) المرزوقي (أبو يعرب)، حنفي (حسن)، النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي الإسلامي الراهن، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط1، 2003م، ص ص17-18.

ما آلت إليه صيغة الإشكالية في الفكر الفلسفي مصدره المقابلة القطعية بين علم الطبيعة وعملها، وعلم الشريعة وعملها»[1].

يهدف طه عبد الرحمن إلى استبعاد الشخصي وإثبات العقدي، ومن ميزات الشخصي التعقيل أو تحكيم العقل في فهم النص؛ لذلك جاء مفهوم العقل مشوشاً ومضطرباً؛ لأنه نتج عن هذه الوصاية التقليدية، مع أن للعقل نظامه الخاص الذي يشتغل وفقه، له وجوده المفارق عن النص، فتدخله لا لإعادة بناء النص، وإنما لتحريك ممكناته،ومن ثمة فهم النص، وهو ما يمنح النص دوره في الواقع،هذا التبجيل يحافظ فيه النص على حيويته وقابليته لعدد لا نهائي من العقول القارئة. على اعتبار «أنه لا وجود إلا للعقل»[2].

ودلالة الوجود، هنا، جزئية لا تحيل إلى الكلي، تختص بالعقل البشري لاعتباره المفارق للنصوص بشرية كانت أم إلهية، وهو لم يتدخل في صياغة هذه النصوص، بل يحاول فهمها وعرضها على الزماني والمكاني من أجل انخراطها في هذا الإطار التاريخي.

وهنا نطرح التساؤل الملِح: لماذا احتاج النقاد المعاصرون إلى تقويم وضبط العقل لممارسة النقد الحداثي؟ أتصور أن العقل في المفهوم العربي بقي أسير الدلالة المعجمية التي تحيل على «عقلت البعير قوائمها»[3] إذا ضبطت وقيدت وأحكمت، جر هذا الإلجام اللغوي، إلجاماً متكرراً؛ مما أدى معه إلى مصادرة العقل بالاستناد إلى المنطق التبريري.

إنه يحتاج الضبط والوقوف عند منتهى، وهي مصادرة معجمية قادت العقل العربي إلى ما هو عليه من حالات السجن؛ سجنه لغوياً/ نظرياً، وسجنه عملياً/ ممارسةً.

---

(1) المرجع نفسه، ص66.

(2) Martin Heidegger. Le principe de raison; traduction, André préan, éd Gallimard, 1962. p. 43.

(3) انظر تخريجات مادة «عقل» في لسان العرب، ج6، ص ص 371، 373.

لذلك كُبِّل هذا العقل عن ممارسة وظيفته التي استقال منها باسم الديني، والعقل يمارس حريته في الواقع من خلال النصوص المتاخمة له، يريد أن يفهم، أن يعي؛ لأن عمل العقل فهم الواقع.

وإن بدا أن نقد العقل العربي تجاوزاً كان لحاجة الإصلاح له ولنواميسه «فإن نقد العقل يتعامل مع الخطاب بالمنطق، القول الفصل، أي: بوصفه صادقاً أو كاذباً، معقولاً أو غير معقول؛ لكي يحكم عليه إيجاباً أو سلباً.

أما نقد النص فإنه يكشف أن لا عقل يخلو من معقوله، ولا خطاب يخلو من معقوليته، إذاً النص، هنا، متعدد الأبعاد، والمستويات، والطبقات»[1].

إذاً؛ المعقول من القراءة هو الانخراط في الحاضر من أجل تعديله، ورفع همته؛ لأن للعقل وحده الإمكانية في بناء المعنى، مما يعني بناء الذات، ومنه تعديل وضعيتها الحضارية.

فما زال الوضع العربي يحتاج إلى تقويض الكثير من الكليات، والقوانين الراسخة بحاجة إلى صناعة عقل بديل يتزمن بشروط الوضع الحداثي، ويتوقت بزمنيتها، أن يصبح التطور فعل ذات، لا فعلاً لفظياً، وانكساراً زمنياً، بل يتطلب هذا الأمر وعياً مزدوجاً؛ بحاجة المكان/ المدينة، والزمان.

فالخروج على السكونية التي يشهدها وضعنا العربي أخل، حقاً، بضروب العقلانية المقصودة، فكان النص هو الضامن لوحدة الذات، والمُجسِّدُ لرهانها في التاريخ، وهذا ما يشكل فرادتها كل مرة.

وأن لا تبقى الذات متصوراً حيوياً في الماضي، ومستلِبَ الإرادة في الراهن، ولعل خلخلة الذات بإيجاد الإنسان الحامل لرهان الحداثة من أكثر ما يقلق مشروع النهضة الذي نطمح إليه «إن ما ندعوه بخلخلة الذات، ليس

---

(1) حرب، علي، الممنوع والممتنع، نقد الذات المفكرة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، ط2، 2000م. ص55.

سوى إعادة التفكير في مركز الوعي الذي انبنت عليه تصورات الشعور التاريخي العربي منذ قرون، وشكل نواة القاعدة للمعرفة»[1].

وعليه حين يندفع سؤال الوعي، وتتحرك الذات الجمعية في التاريخ، يمكن أن يتحقق المنعطف التأويلي للوجود، وبالتالي تتشكل المفاهيم الكبرى الدافعة لخطاب الحداثة، وهنا يتحرر الإنسان، فحسب، من الاستعباد والاسترقاق إلى التحرير واستئناف الدورة الحضارية.

3- التفكك النقدي؛ تحليل النسق الفقهي للعقل:

3-1- إشكالية المنهج، الفهم الموضوعي للتراث:

يحاول نصر حامد أبو زيد أن يقف على مجموعة من التخاريج والتقابلات التي تقع على صلب المشكلة، حيث إن مدلول التراث بات يدل في ثقافتنا العربية الإسلامية على مفهوم «الإسلام»؛ مما جعل مقولة الاكتفاء بالذات نابعة أصلاً من قناعة دينية؛ لكون التراث ديناً لا يحتاج إلى مصب مغاير يحرك الكمون فيه.

وهذا ناتج عن الالتباس المصطلحي بين مفهومي: تراث/ دين، هذا الاختزال عقد علاقتنا في فتح بعض مستغلقات التراث على المناهج الجديدة؛ لاعتبارها متعلقة هي كذلك بالآخر الذي يشير في ثقافتنا إلى الاستعمار؛ أو المحتل.

هذا الاختزال المخل بضروب التقريب في قراءة التراث؛ لكون الآلية تابعة لمنظومة متكاملة تحيل على المحتمل، جعلت آليات المقاومة تشتغل ضد كل ما هو جديد، ومن ثمة رفض أي محاولة جديدة لقراءة هذا التراث، يقول أبو زيد: «وكما تم اختزال الإسلام تم اختزال الحضارة الحديثة في

---

(1) بن شرقي، بن مزيان، التاريخ وكونية الاختلاف (من أجل فلسفة أخرى للتاريخ من منظور كوني)، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2003م، ص ص206-207.

أحد بعدي «الآخر» الغازي، المعتدي المحتل أو المستقدم المتحضر «المعلم»، هذا بالإضافة إلى أن الإسلام الذي اختزل التراث فيه، تم اختزاله بدوره في أحد بعديه، الإسلام الأشعري الرجعي المسيطر، أو الإسلام الاعتزالي الفلسفي التقدمي المهمش. هكذا تعقدت إشكالية النهضة من بعديها: التراث عنوان الهوية، ورمز الأصالة، من جانب، والحضارة الحديثة، رمز التقدم وعنوانه من جانب آخر»[1].

وهنا يشير نصر أبو زيد إلى مسألة دقيقة وجدّ مهمة، إذا كان الدين يعني التراث في منظومة التداول العربي فمتى تم لَحْمُ هذين المفهومين في بعضهما بعض؟ وهنا يقرر مجموعة من التشقيقات اللغوية:

1- الدين في القرآن يدل على لفظ الشريعة، وطريق الحياة التي هي الإسلام.

2- كلمة دين تشير إلى تراث ماض.

3- كلمة تراث تشير في المتداول إلى كلمة سنن.

4- السنن نفسها تشير إلى القدم والتصلب.

* وبالتالي نحصل على مقدمتين أساسيتين:

- الدين يحيل إلى طريق الحياة أو الشريعة في الحاضر.
- السنة تحيل إلى طريق الحياة أو الشريعة في الماضي.

* النتيجة:

يؤسس القرآن ذاته ديناً وتراثاً في الوقت نفسه؛ لأنه جعل من الإسلام «الدين» «الشريعة»، وأسلوب الحياة الوحيد المقبولة من الله.

وترمي هذه المحاولة إلى البحث في الألفاظ من الناحية المعجمية والدلالية للوصول إلى قضية أساسية بنى عليها أبو زيد طرحه، هي إشكالية توسع دائرة التقديس إلى التراث، واختزاله في الدين، فحسب، مع أن التراث شكل من أشكال الوجود.

---

(1) أبو زيد، نصر حامد، النص السلطة الحقيقة، ص14.

بل أكثر من ذلك، فالالتباس الذي أدى إلى هذا السكون النسقي على منظومة التراث، والاعتصام به، هو الذي عطل الثقافة العربية نتيجة سكونها على القديم، وعدم قبولها التدافع في الزمن، جعل القراءة تقع في مطب أنها منفصلة عن سياقها المكاني والزماني لوجودها خارج الكينونة؛ لأنها في النهاية مفهوم زمني.

لأن التراث وإن كان موجوداً فينا بشكل ما إلا أنه يقع خارج إدراكنا، فالذات هي من تحولُه إلى موضوع مُدْرَكٍ بترهينه وتزمينه، وهذا الذي جعله يصارع عالماً خارجه.

ويرجع نصر حامد أبو زيد قضية التوحيد والاعتصام بالتراث/ الدين/ السنة في عصر التدوين الذي ثبت مرجعية الاستدعاء، يقول: «لكن التوحيد التام بين «الدين» و«التراث» لم يتم بمجرد إدماج السنة النبوية بالمعنى الواسع المشار إليه في الدين، بل كانت تلك نقطة البداية.

ولأن نقطة البداية تلك وقعت في عصر التدوين -أي: عصر بداية وضع قوانين التزويد والاستدعاء من الذاكرة الجمعية للأمة- أي -الثقافة- فقد صارت القوانين التي صيغت في تلك اللحظة هي القوانين المهيمنة، والمسيطرة»[1].

لكن نصر حامد يرى بأن في التراث جهازاً معرفياً هو الحافز لتجاوز المآزق والأزمات الموجودة والمختلفة، بل لتجاوز منطق الصراع بين الناطقين داخل منظومة الثقافة، وكل تجديد للتراث هو تجديد لوعي الجماهير يقول: «وهي الحركة التي جعلت تراث الماضي مُؤَسساً لأزمات الحاضر من خلال تحوله إلى «مخزون نفسي» لدى الجماهير، وإننا في هذه الفقرة نركز تحليلياً على الحركة الصاعدة من الحاضر إلى الماضي من أجل «تجديد التراث» تغييراً لوعي الجماهير، وإصلاحاً من ثم للأوضاع المتردية في واقع الأمة»[2].

(1) المرجع نفسه، ص17.

(2) أبو زيد، نصر حامد، نقد الخطاب الديني، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، ط3، 2007م، ص149.

لأنه لا معنى للتراث من غير تجديد الوعي الذي يعمل فيه على استنهاض الإنسان العربي؛ لأنه لا يمكن للإنسان العربي الانخراط في عالم الجديد بتصور قديم، أو بأبنية ثقافية قديمة.

وعليه استحداث وعي بإنتاج رؤية أو نظرة لمناقشة التراث ومساءلته، أو تفكيك تلك الأبنية التي تسكن الذات العربية، هو إعادة ربط ووصل الإنسان بفضائه، أو تأويله لموروثه، وذلك بالخروج عن نسق المدرسة الفقهية، وتجديد آلياتها، واستحداث منظومات معرفية جديدة تفكك السرديات الكبرى؛ لتجعل الإنسان في دائرة الحضارة.

وهنا لا تكفينا المفاهيم كما يتصور المشتغلون بحقل الفلسفة، بل إلى إعادة تأهيل الإنسان/ تحريك الوعي الكلي.

وهي الحركة التي يؤول إليها التجديد حين يُصبح الإنسان هو محور الفعل، حيث لا تتم فاعلية الفعل إلا بالارتهان لزمانية محددة كامنة فيه، بالإضافة إلى فضيلة المكان، فلا زمان من دون مكان، والتحول لصيق بالمكان من حيث هو فاعلية زمانية، فالفعل «دال على العلم من حيث إنه لا فعل يتم دون وعي، حتى وإن كان ذلك الوعي مرتاباً في أمره، أو مرتهناً إلى ما يتم فيه دون علمه»[1].

وهنا نتجاوز العائق الإبستمولوجي الناتج عن التصادم بين بنيتين؛ نصية وبشرية، ليصبح التعامل مع المستوى البشري لأنه الحامل لقيمة التغيير، أما النصي فيحمل ثباته داخله، وفيه ينجلي الخلط؛ لأن المفهوم البشري سيصبح وعياً متعلقاً بالفهم وآلياته من خلال تحصيل وعي تاريخي جديد، وهو تاريخ بشري لا نصوصي، تاريخ أرضي لا سماوي.

وفي هذا يقول محمد مجتهد شبستري: «ذكرت مرات عديدة أنه بالإمكان البحث في الدين من زاويتين أو جهتين: من الله للإنسان، ومن الإنسان لله.

(1) العيادي، عبد العزيز، فلسفة الفعل، مكتبة علاء الدين، صفاقس، ط1، 2007م، ص17.

فالمسألة تطرح تارة بأن الله تعالى يريد من الناس الالتزام بالدين، ويبين لهم تعاليم الدين وأحكامه ومقصوده من الدين، وتارة أخرى تطرح هذه المسألة بشكل آخر، وهو أن الإنسان في حركة الالتزام الديني «السلوك المعنوي» في حياته يمارس فعالية خاصة لبناء ذاته، ويتجه نحو الله تعالى.

ويمثل هذا التوجه وهذه الممارسات بمضمونها وأبعادها سلوكاً معنوياً هو المقصود من الدين، وهذه الرؤية الثانية للمسألة، وهي ما نعبر عنه بالقراءة البشرية للدين، أي: أن ننظر للدين بعيون إنسانية وبشرية في حركة الإنسان نحو الله، فبما أننا بشر، فعندما نقرأ الدين برؤية بشرية فإن ذلك يتيح لنا فهماً أفضل للدين من موقع الوضوح في الرؤية»[1].

هذه الضرورة المنهجية تؤدي إلى إزالة إشكاليات الترهين.

وهذا ما دفع نصر حامد أبو زيد إلى الاستعانة بمناهج وطرق لتحصيل الفهم الموضوعي للإشكاليات المتعالية، ومحاولة تزمينها للوقوف عليها، وخلخلتها، حتى لا تكون عائقاً في وجه التقدم.

ومن ثم فدعوى التجديد تحملها دعوى تجديد وعي الإنسان المعاصر، **أو إعادة تأهيل الإنسان المسلم في واقعه، بإعادة نقل المركزية، من النص إلى التاريخ** -كما قلت- لتحرير الإنسان المسلم من الاسترقاق الذي مارسته بعض الشخصيات من التاريخ الإسلامي؛ لكونها تشكلت عناصر جذب كما بين نصر حامد أبو زيد ذلك فيما أسماه: «مركزية الغزالي وهامشية ابن رشد».

وهنا يطرح تساؤلاً أكثر من مهم «من الذي نستدعيه بالضبط ليحدث التنوير الذي نتوق لتحقيقه؟ هل هو ابن رشد هامش الثقافة العربية الإسلامية في بعدها التراثي، أم (Averroès) بكل ما أضافته إليه الشروح،

---

(1) الشبستري، محمد مجتهد، قراءة بشرية للدين، تعريب أحمد القبانجي، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، ط1، 2009م، ص11.

والتفسيرات، والقراءات، فطورته لتحقيق التنوير؟ في تقديري أن ابن رشد هامش التراث العربي الإسلامي -أي: في صيغته التراثية- لن يفيدنا أكثر من الدخول في صراع إيديولوجي ضد ممثلي مركز التراث، والنتيجة معروفة سلفاً: حلقة أخرى من حلقات ممارسة الصراع في أرض التراث يتمكن المركز فيها من إزاحة الهامش»[1].

وهنا يقول نصر حامد أبو زيد حين يدرس التعاضد بين السلطتين: الدينية والسياسية اللتين مارستا إقصاءً للخطاب الذي يمكن أن يُمارس دوراً جوهرياً في تحقيق التنوير.

ومن ثمة صياغة عهد جديد، لكن الخطاب المركزي في التاريخ يمارس الآليات نفسها في استعباد ذلك الخطاب، وهي حركة ليست للمقاومة فقط، بقدر ما هي تحاول الحفاظ على الماضي بجميع بنياته نتيجة مقولة «الاكتفاء بالذات».

ولو تأملنا مرجعية نصر حامد أبو زيد المعرفية سنجدها تتوزع بين:

- تمثل التراث في جانبه الموضوعي، الفهم الموضوعي للتراث.
- فهم التراث من خلال اتباع منهجية صارمة.

إنه يحاول أن يتبين داخل الخطاب الفقهي ليدمر وثوقيته بتجديد الدماء فيه، بل يسعى إلى أنسنة النص، وجعله مساوقاً طبيعياً للبشر؛ لأنه -في تصوره- أنتج الواقع العربي الثقافي، واللغوي، والاجتماعي زمن النبوة.

لعل هذا الطرح فيه الكثير من الغرابة على العقل الكلاسيكي الذي طالما احتمى بأسوار اليقينيات، والفرق الجوهري بين عقل نصر حامد أبو زيد والعقل التقليدي «أنه يصرح بما لم يصرحوا به، في حين هم يصرحون بأن النص هو كلام الله نزل بلغة العرب.

(1) أبو زيد، نصر حامد، الخطاب والتأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، ط1، 2000م، ص22.

وطبقاً لنحوهم في الكلام، يعتبر أبو زيد أن القرآن نتاج ثقافي لا يفارق قوانين الواقع، ولا يسبق بوجوده وجود هذا الواقع، أي: لا يوجد على نحو مسبق، ذلك الوجود الغيبي الماورائي في اللوح المحفوظ، بيد أن طريقة التعامل هي في النهاية واحدة، أي: إحالة الكلام الإلهي على كلام البشر، والتعامل مع النص القرآني تعاملاً دنيوياً تاريخياً»[1].

وفي فهمه لهذه الإشكاليات نجد نصر حامد أبو زيد قد جمع دراساته ضمن مجال تحليل الخطاب، التي بين عناصرها فيما يلي قائلاً:

«وثمة قاعدتان أساسيتان يحسن الإشارة إليهما في منهج تحليل الخطاب، وذلك لأهميتهما في تحديد طبيعة الإجراءات التحليلية المستخدمة:

القاعدة الأولى: أن الخطابات المنتجة في سياق ثقافي حضاري تاريخي ليست سوى خطابات مقلقة أو مستقلة عن بعضها البعض، إن آليات الاستبعاد والإقصاء التي يمارسها خطاب ما ضد خطاب آخر تعني حضور هذا الخطاب الآخر -بدرجات متفاوتة بنيوية- في بنية الخطاب الأول (...).

القاعدة الثانية: أن كل الخطابات تتساوى من حيث هي خطابات، وليس من حق أي منها أن يزعم امتلاكه للحقيقة؛ لأنه حين يفعل ذلك يحكم على نفسه بأنه خطاب زائف»[2].

ولقد استفاد الباحث من نظريات الهرمينوطيقا التي حاولت أن تقرر فهماً موضوعياً، حيث حاول أرضنة بعض الأطروحات لفهم بعض القضايا في تاريخ الثقافة العربية الإسلامية، وأكثر هذه القضايا:

- قضية النص والسلطة السياسية.
- قضية المصادرات الكبرى، إشكالية التكفير.

---

(1) حرب، علي، الممنوع والممتنع نقد الذات المفكرة، ص183.
(2) أبو زيد، نصر حامد، النص السلطة الحقيقة، ص8.

إن المناهج الجديدة التي استعان بها نصر حامد أبو زيد أعانته على فهم بعض القضايا التي التبست في تاريخنا الثقافي من خلال العلوم التراثية التي بقيت جامدة على منظومتنا الثقافية، فشكلت دائرة آليات التوليد التي عملت على هدم أي محاولة للتجديد.

وقد ارتكز نصر حامد أبو زيد على مقولات دفعت خطابه للانتشار، أهمها:

- مبدأ عقلنة الخطاب الديني.
- مبدأ أرخنة الخطاب الديني.
- مبدأ أنسنة الخطاب الديني.

هذه المبادئ التي جعلت نصر حامد أبو زيد يخوض صراعاً مريراً ضد أنصار الخطاب التقليدي في الثقافة العربية، ولقد تمخضت هذه المبادئ عن مجال القراءة انطلاقاً من ضخ مناهج خطاب الحداثة.

ومن ثم نجد قُراء نصر حامد أبو زيد ينقسمون إلى ثلاثة أقسام فيما أتصور:

- فئة تعدّه مهدداً لمنظومة القيم المتوارثة من خلال تحريكه لخطاب الاعتزال القديم وعودته إلى مقولة المعتزلة؛ القرآن كلام مخلوق بمعنى أنه يخضع للشروط التاريخية نفسها لأي مقول بشري.

ومن ثم هو منتج وفق سياقات التنزيل المحكومة بإطار الزمان والمكان الضابطة لتداولية النص، ومن ثمة فالنص مقول زماني تاريخي، فعدَّته هذه الفئة ناسفاً لمنظومة التعارف الفقهية المتوارثة.

- فئة ثانية تعدّه فاعلاً ثقافياً مهماً استطاع أن يتجاوز أُطُرَ التمجيد المتوارثة؛ ليكون مثقفاً محركاً للقوى الخائرة في التاريخ؛ لذلك تعدّه محرراً ومفكراً.

- فئة ثالثة بقيت مترددة من وضعيته، لا منتمية سياسياً لأفكاره، لكنها تحتياً تمجد فعله على أساس أن الصراع منتج مهم للأفكار.

ومهما يكن يمكننا القول: إن نصر حامد أبو زيد دفع الثمن غالياً من خلال تلك المصادرات المكرورة له؛ من شطب ملف الالتحاق برتبة الأستاذية، إلى محاكمته، وتطليقه من زوجته، إلى نفيه مكانياً خارج الجغرافيا الإسلامية، ومصادرته فكرياً خارج الجغرافيا التوحيدية من خلال فعل التكفير الذي تعرض له الباحث.

3-2- طه عبد الرحمن؛ تدمير النسق:

إن آليات اشتغال «طه عبد الرحمن» بالقراءة كانت استدلالية، من خلال الوقوع على تهافت المقاربة التفاضلية التي احتكمت إليها قراءة الجابري، وهو ما يسمى «التنظير بالحجة»، حيث لا يبلغ التنظير مرماه إلا إذا وقع المُحاور على ضعف مطلوب تنظير غيره؛ لذلك نجده وقع على تلك الاختلالات المنهجية في بعض طروحات المقاربين لقراءة التراث.

وقبل أن يصل إلى جهاز معرفي دقيق، يختص بالاشتغال التراثي بإحكام، نجده قدم نقداً لاذعاً لغيره، وهو إذ يحاجج خصومه فإنه يُولد قواعد خاصة به للنظر إلى التراث.

يقول:

«اعلم أن كل تقويم للنص التراثي هو عبارة عن عملية نقدية مبناها أساساً على الاعتراض على هذا النص بالمناهج المشروعة؛ حتى يتبين كيف تستند وسائله أو مضامينه إلى أدلة مقبولة أو أقل، إن التقويم هو مطالبة النص بالتدليل على وسائله، أو مضامينه.

غير أن مسالك التقويم التي غلب الأخذ بها عند النقاد والمؤرخين، وعند النظار والمنظرين من الباحثين العرب المعاصرين، عرباً أو مستشرقين، يبدو أنها آثرت الاقتصار على نقد مضامين التراث من دون الوسائل التي عملت في توليد هذه المضامين، وتشكيل صورها»[1].

(1) عبد الرحمن، طه، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص23.

وعليه فإن اشتغال المعاصرين، في تصور طه عبد الرحمن، كان متعلقاً بجانب واحد، وهو المضامين بمعنى بعد تجزيئي، عمل الناقد على نقد تلك المضامين دون أن يتجه إلى الوسائل التي ساهمت في رواج تلك المضامين.

ومن ثم فقد وقعوا في مقاربة التراث بالاحتكام إلى آليات أفقدت النظر إلى التراث صفة الكليانية أو الشمولية، بل أغرقوا في صنف من «الآليات الاستهلاكية»، وهي على صنفين أساسيين:

- الآليات العقلانية المجردة.
- الآليات الفكرانية[1].

إن فهم طبيعة المشاريع المعروفة تبين أصول الخلل الوظيفي الذي تعانيه المطارحة النقدية، فهو إذ يقف على أصول النظر عندها إنما يعمل على تجاوزها، ومن ثمة بناء نسق معرفي أكثر حصانة ورصانة، وفيه يراعى أمران:

- اتقاء منازع الآليات المنقودة.
- إعادة تقويم وسائل النظر إلى التراث.

فهو يميل، ابتداءً، إلى بيان ضعف تلك الأطروحات التي يقع في صلبها العقل. يحيل كل أسباب الحداثة إليه، بل لا يقطع دليلاً إلى الحداثة إلا بتوحيد العقل سبيلاً، وبالتالي يحتكم إلى أنموذج الفيلسوف مولداً لتلك الحاجة؛ لذلك تحصل الغلبة لأنموذج في التراث على آخر، ومنزع على الآخر.

وهذا يؤدي في النهاية إلى إهمال جزء من التراث نتيجة الاجتزاء والاقتطاع الفكراني المسيس للنصوص؛ لأنها في النهاية تلعب دوراً خطيراً في سماء المشاغل السياسية، والهموم النضالية؛ لذلك وقف على التعارض الذي يكتنف مدونة الجابري لقوله: «إن أنموذج الجابري في تقويم التراث

(1) كلمة فكرانية عنده أقرب إلى سنن العرب في كلامهم، وأوضح في مخزون لغتهم، بينما لفظة إيديولوجيا فهي لفظة تحمل معنى قدحياً، إذ أنها تحيل على معنى «د، ل، ج»؛ دلج، التي تعني السير ليلاً. المرجع نفسه، ص ص24، 25.

يقع في تعارضين اثنين: **أحدهما**: التعارض بين القول بالنظرة الشمولية والعمل بالنظرة التجزيئية، **والثاني**: التعارض بين الدعوة إلى النظر في الآليات وبين العمل بالنظر في مضامين الخطاب التراثي في الآليات»[1].

إن النقد الذي يوجهه طه عبد الرحمن، هنا، يحتم علينا الوقوف عند آليات الجابري الذي احتكم إليها في مطارحته، وذلك السؤال الذي طرحه الجابري: كيف نتعامل مع التراث؟ فهو «سؤال متعدد الأبعاد، وهو فضلاً عن ذلك يطرح سؤالاً آخر ملازماً له، وهو: كيف نتعامل مع عصرنا؟ وهو كالأول ذو بعدين: بعد فكري، وبعد عملي.

فهو من جهة يطرح مسألة الانخراط النقدي الواعي في الفكر العالمي المعاصر. وهو من جهة أخرى يطرح الشروط العملية التي يقتضيها الانخراط في الحضارة المعاصرة من إقامة مؤسسات ديمقراطية، واعتماد تنمية مستقلة، وغرس للعلم والتكنولوجيا»[2].

ومع أن طه عبد الرحمن ينكر على خصومه التجزيء؛ إلا أنه يقع فيه دونما شعور به، حيث إنه يقسم العقول إلى ثلاثة أقسام، لا تكاد تبتعد عن تقسيم الجابري، وهي في التراث ثلاثة عقول؛ عقل مجرد، وآخر مسدد، وثالثهم المؤيد، فبعد أن يعور العقلين المجرد والمسدد، ويقوم على تهافت عملها، ويقوم على ما يتصوره من آفاتهما، حيث يفرد حديثاً طويلاً عن فضائل العقل المؤيد الذي يراه عقلاً مكتملاً، وهو بهذا ينتصف لنظام ثقافي واحد على حساب استشكال العقول الأخرى.

مع أنه يقف على الأرض نفسها للعقل المجرد حين يبني ما يسميه «المجال التداولي العربي الإسلامي»، حيث إن تلك التفريعات والاستنتاجات

---

(1) عبد الرحمن، طه، المرجع نفسه، ص29.

(2) الجابري، محمد عابد، التراث والحداثة؛ دراسات ومناقشات، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2، 1999م، ص11.

بالكل برهانية، أي: من صميم بناء العقل المجرد، فهو يُعَورُ العقل الذي يقوم في صلبه.

3-3- الجابري؛ في تجاوز بداوة الفكر:

الحداثة في تصور الجابري تكمن، هنا، في تعزيز هذه العلاقة مع التراث من خلال إعادة قراءته، وتحيينه لتجاوز التتريث(1)؛ الذي اعتصم به نخبة من المفكرين بعد الصدمة الكارثية التي جرتها هزيمة (1967م)، وجعلت كثيراً من المفكرين والمثقفين العرب يعودون أدراجهم إلى الوراء.

لذلك يقول: «فالحداثة، في نظرنا، لا تعني رفض التراث، ولا القطيعة مع الماضي بقدر ما تعني الارتفاع بطريقة التعامل مع التراث إلى مستوى ما نسميه «المعاصرة»، أعني مواكبة التقدم الحاصل على الصعيد العالمي»(2).

وعليه فالحداثة، هنا، تعني تلك المناهج التي يمكن أن نواجه بها ذواتنا، بل هي حداثة المنهج، وكيف نفكر ضد ذواتنا لتخريجها في زمننا، وصرفها إلى وعينا، لا أن تبقى تابعة إلى زمن خارج عنا، وأن تفرغ تلك الذات من وقْتِيَّتِهَا؛ هنا تصبح جداثة وليست حداثة.

فالجابري يرى، ابتداءً، ضرورة تخليص الذات من نزعة القراءات التقليدية التي تنتج التراث ذاته؛ لذلك فالنهوض بالعقل يعكس النهوض بالآليات التي يفكر بها هذا العقل، ولقد حدد أن القراءات السائدة للتراث هي ذات اتجاهات ثلاثة: القراءة السلفية الدينية، القراءة الاستشراقية الليبرالية، والقراءة اليسارية.

---

(1) وهو ما يقصد به القراءة السلفية، يقول الجابري: «القراءة السلفية للتراث، قراءة لا تاريخية، وبالتالي فهي لا يمكن أن تنتج سوى نوع واحد من الفهم للتراث هو: الفهم التراثي للتراث، التراث يحتويها، وهي لا تستطيع أن تحتويه؛ لأنها التراث يكرر نفسه»، الجابري، محمد عابد، نحن والتراث، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، ط6، 1993م، ص13.

(2) الجابري، محمد عابد، التراث والحداثة، ص16.

هذه القراءات على الرغم من اختلاف الأسئلة التي تنطلق منها، والأطروحات التي تتقدم بها، لا تختلف جوهرياً عن بعضها بعض، فالأولى: تقرأ المستقبل بوساطة الماضي، وتقدم بذلك «فهماً تراثياً للتراث يقود إلى احتواء التراث للذات، والثانية: تقرأ تراثاً عبر تراثٍ آخر، أي: تقرأ التراث العربي عبر التراث الأوربي، وبذلك تؤدي إلى استلاب خطير للذات. والثالثة: مع كونها تنطلق من المنهج الجدلي، إلا أنها تستخدمه كمنهج مطبق، أي: كمنهج جاهز، وكأن الهدف هو التأكيد على صحة هذا المنهج لا تطبيقه، وبهذا تفضي إلى نوع من سلفية الماركسية»(1).

إنها قراءة تشترك في إطار واحد، الترديد، وهو منطق فكري واحد يعتمد مبدأ: «قياس الغائب على الشاهد» وهو منطق لا يخرج عن القياس الذي يعتمد التقنين والتقعيد، فهو منطق مدرسي ينتج آليات تقليدية كلاسيكية، فلقد استُخلص القياس طريقاً حاكماً على التفكير في الثقافة العربية على مستويات مختلفة؛ الفقه واللغة والشريعة.

وهو الذي أدى إلى إغلاق العقل العربي على نظام جاهز، يتصور أن صلاح الآخر لا يكون إلا بمقايسته بصلاح الأول، القديم وفق التخريج «لا يصلح آخر الأمة إلا بما صلح به أولها»؛ لذلك فالعقل العربي خارج الزمان؛ لأنه يفكر في زمن مقاس عليه، يعاني إشكالياته؛ لذلك يقول الجابري ها هنا:

«اللحظة الراهنة من تاريخنا العربي الحديث لحظة نهضوية، ما زلنا نحلم بالنهضة، والنهضة لا تنطلق من فراغ، بل لا بد فيها من الانتظام في التراث، والشعوب لا تحقق نهضتها بالانتظام في تراث غيرها، بل الانتظام في تراثها هي.

تراث «الغير» صانع الحضارة الحديثة، تراث ماضيه وحاضره ضروري لنا

(1) حرب، علي، مداخلات، دار الحداثة، بيروت، ط1، 1985م، ص102.

فعلاً، ولكن لا كـ: «تراث» نندمج فيه، ونذوب في دروبه ومنعرجاته، بل كمكتسبات إنسانية، علمية ومنهجية متجددة ومتطورة، لا بد لنا منها في عملية الانتظام الواعي العقلاني النقدي في تراثنا»[1].

وعليه فالانخراط في عالم اليوم ينطلق تحديداً من تلك المناهج؛ فتجديد الآليات، ومقاربة النظر تعمل على مَحْيَطة الكائن ضمن معطيات زمنه، يقول: «إن من الشروط الضرورية لنهضتنا تحديث فكرنا، أو تجديد أدوات تفكيرنا وصولاً إلى تشييد ثقافة عربية معاصرة»[2].

وهنا يطرح الجابري قضية النقد العلمي للتراث، ويمكن أن أجملها في عدد من النقاط:

- المقاربة البنيوية بدعم تاريخي، وآلية أركيولوجية.
- المقاربة الإبستمولوجية اعتماداً على مفهوم القطيعة.
- المقاربة الإيديولوجية لمعرفة أثر السلطة على المعرفة.

وتنقسم معاول الجابري إلى قسمين رئيسيين مهمين: معول قبل المنهج، هو الرؤية التي ضبطت تفكيره، ولتحديد النظرة إلى المناهج يمكن تسميتها «المفاهيم»، ومعاول منهجية، وهي المقاربات التي ذكرناها سابقاً.

حيث حسم في مقاربته خياراته المبدئية بإماطته اللثام عن المسكوت عنه؛ نتيجة تعطيل المعقولية الكامنة فيها، ومن ثم تحريك هذه الطاقة هو الذي يجعل التراث يتجاوز ماضويته.

وعليه يقول: «فالهدف الذي نرمي إليه هو جعل التراث معاصراً لنفسه على صعيد الإشكالية النظرية، والمحتوى المعرفي، والمضمون الإيديولوجي، الشيء الذي يتطلب معالجته في محيطه الخاص: المعرفي والاجتماعي والتاريخي، وهذا هو معنى الموضوعية، وفي الوقت نفسه جعله

(1) الجابري، محمد عابد، التراث والحداثة، ص33.
(2) المرجع نفسه، ص33.

معاصراً لنا بنقله إلينا ليكون موضوعاً قابلاً لأن نمارس فيه، وبواسطته، عقلانية تنتمي إلى عصرنا»[1].

إن هذا يطرح إشكالية مهمة هي: كيف نفهم التراث؟ لذلك يحاول الجابري أن يقطع مع الأدوات التراثية لا مع التراث، ومع أنه يقر «بأن التمييز بين الفكر كأداة وكمحتوى هو تمييز مصطنع، إلا أنه يلح على ضرورة هذا الفصل لاعتبارات منهجية.

إن هذه الاعتبارات هي التي تحدد تصوره للمنهج وممارسته للطريقة التي يستخدمها في مقاربة موضوعه، إنه يتصور أولاً العقل بوصفه أداة، أو فاعلية، أو مجموعة قواعد، وهو ينطلق ثانياً في تصوره من النظرة العلمية المعاصرة للعقل»[2].

إذاً هو يقرر القطيعة مع أدوات العقل التراثي لصالح أدوات حديثة تجعل العقل أكثر مرونة مع معاصرته، وعليه نكون أمام أهم مفاهيم الجابري؛ مفهوم «القطيعة» مع هذه الأدوات التراثية، ومن جهة ثانية ربط العقل مع مُخرجات العقلانية الحديثة من خلال ترسيخ الدرس الإبستمولوجي في نقد الفكر العلمي.

وهو يميز بين نوعين من الإبستمولوجيا، يقول: «وعندما نتحدث عن الإبستمولوجيا، هنا، طبعاً لا بد من التمييز بين إبستمولوجية وضعية وإبستمولوجية عقلانية، هذا أساسي؛ لأن ما يسمى بالإبستمولوجيا الوضعية، أو الاتجاهات الوضعية في الإبستمولوجيا المعاصرة هي أساساً تنكر التاريخ والتراث، وتبقى في مستوى العياني التجريبي.

ولذلك فهي لن تنفعنا في شيء، بينما الإبستمولوجيا العقلانية، أو الاتجاهات العقلانية في الإبستمولوجيا تفيدنا»[3].

(1) المرجع نفسه، ص47.

(2) حرب، علي، مداخلات، ص29.

(3) الجابري، التراث والحداثة، ص259.

ولعل الجابري يتحدث بدقة عن فكرة جوهرية هي تجاوز الرواسب الثقافية، تجاوز آليات العقل الفقهي، وخصوصاً فكرة «القياس» كما تم استخدامه في الفقه والنحو وعلم الكلام، ذلك المبدأ الخطير الذي اشتغل به العقل في الثقافة العربية الإسلامية، يقول طارحاً سؤاله: «ما هي آلية القياس؟.

إن قياس الغائب على الشاهد طريقة علمية ما في ذلك شك، ولكن شريطة التقيد بشروط صحتها. لقد استعمل علماء النحو والفقه هذه الطريقة في عملهم العلمي العظيم الذي أسفر عن تقعيد اللغة، وتقنين الشريعة، وأخذها عنهم علماء الكلام، فأغنوها بمجادلاتهم ومصطلحاتهم، واستعملها علماء الطبيعة فنحوا بها منحى تجريبياً زادها دقة وصعوبة، فكانت بحق مُنهج البحث العلمي في الثقافة العربية الإسلامية»[1].

ولقد عمل هذا المبدأ على جعل الثقافة العربية خارج الزمن، يقول: «لقد ترتب على هذه الآلية الذهنية نتائج خطيرة، منها: إلغاء الزمان والتطور، فالحاضر كل «حاضر» يقاس على الماضي، وكأن الماضي والحاضر والمستقبل عبارة عن بساط ممتد لا يتحرك ولا يتموج، عبارة عن «زمان راكد» ومن هنا لا تاريخية للفكر العربي»[2].

وهنا حسم الجابري علاقته مع هذا المنهج المنتج للعوائق التراثية نفسها؛ لذلك يشرح تصوره للقطيعة، ولا يعني بها تلك الأصوات التي تحاول أن تجعل التراث في المتاحف لكونه ماضياً لا يعنينا، بل يبين أنها تعني عنده قطع العلاقة مع هذا النوع من الأدوات المنتجة للتراث، أي: هي «التخلي عن الفهم التراثي للتراث»[3].

---

(1) الجابري، نحن والتراث، ص17.

(2) المرجع نفسه، ص13.

(3) المرجع نفسه، ص21.

وعليه فالتخلص من هذا العقل يحتم علينا أن نُخلص التراث من هذه الآليات بإعادة تحيين آليات أكثر حداثية، تعيد التراث إلى مِعوَل بناء في الجديد، من خلال إعادة الثقة للحاضر، بل والتسلح بإجراءات كفيلة باستنبات فهم جديد للتراث، بل واستنهاضه في حياتنا، لدفعه نحو البديل الحضاري، لا الاعتصام داخل سياج متوارث كابراً عن كابر.

لذلك يضع الجابري «النقد الإبستمولوجي» فارساً لهذه المرحلة من تجديد الوسائل في القراءة التراثية، ذلك المنهج الذي ينطلق منه منظوره «من النظر إلى موضوعاته لا بوصفها مجرد مركبات، بل بوصفها بنى.

وإذا كان صحيحاً أن لكل مركب بنية؛ فإن تحليل المركب يختلف عن تحليل البنية: تحليل المركب يعني عزل العناصر التي يتألف منها وفرزها، في حين أن تحليل البنية معناه كشف الغطاء عن العلاقات القائمة بين عناصرها؛ بوصفها منظومة من العلاقات الثابتة في إطار بعض التحولات.

إن تحليل البنية معناه القضاء عليها بتحويل ثوابتها إلى تحولات ليس غير، وبالتالي التحرر من سلطتها، وفتح المجال لممارسة سلطتنا عليها. هذا النوع من التحليل هو ما أسميه هنا بـ: «التفكيك» تفكيك العلاقات الثابتة في بنية ما بهدف تحويلها إلى لا بنية، إلى مجرد تحويلات»[1].

إنها نوع من الحسم لعلاقة الذات، الموضوع، ونزع صفة القداسة عن التواصل السلبي للسلطة التقليدية في النظرة للقواعد إلى كونها تواصلاً منزوع الإرادة في تحقيق العلاقة الحوارية بين الذات التي أصبحت موضوع نفسها، لا من خلال عزلها، بل من خلال خلق استراتيجية تعيد ترتيب الذات في موضوعها.

ومن داخل الموضوع يمكن تهديم القواعد والقوانين الجاهزة؛ لأنها ليست مقيمة في الموضوع على سبيل الأزلية، بل على سبيل قصور العقل في تحرير ممكناته.

---

(1) الجابري، التراث والحداثة، ص47.

ولذلك كانت النتيجة تحويل تلك الإرادة إلى فعل تخريبي لذلك البنيان المتوهم، وتحويله نحو استيطان جديد، ونحو إقامة جديدة في «الهنا» (داخل سقف العالم الحديث)، في عصر العقلانية بتحويل الرؤية صوب التواصل الإيجابي من خلال مراعاة شروط إنتاج الحركة فعلاً دؤوباً، لا مستقراً ولا محايثاً.

ولذلك «فإن الكتابة النقدية في التراث مهما ادعت لنفسها الموضوعية، ومهما توسلت الفحص البرهاني والنقد العملي، لا يمكن أن تتخطى العائق الذاتي، سواء من جهة الناظر، أو من جهة موضوع النظر، فالكتابة عن التراث هي حوار الإنسان مع نفسه، وكذلك فإن الأعمال الفكرية المتصلة بالتراث إنما هي أيضاً حوار بين ذوات»[1].

وعليه فيجب نقد الوسائل التي يتوسل بها لقراءة التراث، ولتصحيح الرؤية ودفع الخطاب بإعادة تجديد الآليات لانخراط أمثل في عصر اليوم.

ولعل أهم مطب وقع فيه الجابري هو ذلك الخلل في القول بالشمولية في النظر، والعمل بالتجزيء «وإذا اتضح لنا أن الجابري اتجه عند ولوجه باب التطبيق إلى تقسيم التراث إلى أجزاء متباينة بعضها من بعض، ومستقل بعضها عن بعض، إلى تفضيل جزءٍ واحد منها على باقي الأجزاء الأخرى، فلا يبقى أي معنى لدعوته إلى الشمولية، بل تنقلب هذه الدعوى إلى نقيضها، فيكون الجابري ممارساً للتجزئة والتفاضل، لا للشمولية والتكامل، على خلاف ما يدعيه، ألا ترى أن وحدة التراث تتفكك في يده إلى أجزاء متعارضة متغالبة فيما بينها؟!»[2].

وعلى الرغم من ذلك فلقد عمل الجابري الحفر في العقل لدراسة القواعد الثابتة فيه من خلال تحليل مستفيض للبنيات الكامنة فيه؛ نتيجة التقعيدات الكبرى لزمن التدوين، وانطلاقاً من الممارسة الأركيولوجية التي أشار إليها فوكو، قام بتقسيم النظم المعرفية التراثية إلى ثلاثة أقسام.

(1) حرب، علي، مداخلات، ص9.

(2) عبد الرحمن، طه، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص33.

وتعتمد الأركيولوجيا على دراسة الإبستمي، وتعني عند فوكو «مجموع العلاقات التي يمكنها أن تجمع في مرحلة معطاة الممارسات الخطابية التي تتضمن عدة أوجه إبستمولوجية بالعلوم المرتبطة بأنساق مكونة.

فالإبستمي ليس شكلاً من أشكال المعرفة، أو نمطاً من أنماط العقلانية، يظهر وحدة موضوع البحث في فكر معين، أو مرحلة معينة من خلال اختراقه لمجالات العلوم المختلفة، بل إنها مجموع العلاقات التي يمكن أن نكتشفها في مرحلة معطاة بين العلوم عندما نقوم بتحليلها في مستوى الإطراءات الخطابية»[1].

ولقد تميز الإبستمي (Epistémè)[2] في تاريخ العقل العربي بنوع من التداخل الثقافي المكون للمجال المعرفي. غير أن الجابري لم يقسم الإبستمي إلى عصور كما فعل فوكو في كتابه (**الكلمات والأشياء**)[3] بل قام بتقسيم الإبستمي إلى مجموعة من النظم الثقافية: البيان والبرهان والعرفان؛ لذلك قام الجابري على:

- **أولاً**: مجموع الخطابات المولدة لمبادئ المفهوم؛ العقل في تاريخ الثقافة الإسلامية من خلال الممارسات، فنجده يتحدث عن تلك الممارسات باعتبارها ممثلين فعليين للخطاب، وهنا يقول ميشال فوكو: «لا تسعى حفريات المعرفة إلى تحديد الخواطر والتمثلات والصور والأفكار المحورية

(1) مهيبل، عمر، إشكالية التواصل في الفلسفة الغربية المعاصرة، ص242.

(2) ويمثل المصطلح صلب المواضعة أو الدراسة التي قدمها من خلال كتابه «الكلمات والأشياء» 1966م؛ للوقوف على البنيات الأساسية للفكر، ففوكو، حقيقة، اكتشف العلاقات، مجموع العلاقات والروابط لمختلف أنواع الخطابات، وتتبعها في الحقب التاريخية المعطاة: «حيث درس كل ظواهر العلاقات بين العلوم، أو بين مختلف الخطابات العلمية التي أسست ما سماه بإبستمي الحقبة».
Judith Revel, Dictionnaire de Foucault, p. 45.

(3) حيث قسم الإبستميات إلى عصور، ودرس خصائص كل عصر: =

والموضوعات الأساسية التي تختفي وتظهر في الخطابات، بل تحدد هذه الخطابات نفسها من حيث هي ممارسات تحكمها قواعد معينة»[1].

- **ثانياً**: ينبني عمل الجابري على استراتيجية تعديل الوضعيات التراثية، من خلال إعادة تنظيمها، وجعلها معاصرة؛ لذلك يقول فوكو: «إن حفريات المعرفة ليست شيئاً أكثر من كتابة ثانية، أي: تحويلاً منظماً لما كتب لا يتعدى الشكل البراني، فهي ليست عودةً أو رجوعاً إلى سر الأصل ذاته، بل إنها وصف منظم لخطاب، يجعل منه موضوعه»[2].

لقد استطاع الجابري أن يجد الدافع لمرحلة تدوين جديد لتحقيق التواصل الفعال من خلال تفعيل التراث، وجعله راهناً، أو معاصراً، وتخليصه من التراكم الفقهي الذي صادر العقل، وجعله مسلوب الإرادة، يريد أن يحرر العقلانية العربية، ويدفعها نحو الإبداع، أو نحو إنجاز لحظة الطفرة.

3-4- طه عبد الرحمن؛ اللانسقية من الطريقة إلى الحقيقة:

يقف طه عبد الرحمن على أرضٍ معرفية انطلق فيها من تعرية خطاب الجابري الذي اتهمه بالتهافت؛ لينطلق إلى أهم آليات اشتغال التداخل

= - إبستمي عصر النهضة وخصائصه.
- إبستمي العصر الكلاسيكي.
- إبستمي العصر الحديث.

وهكذا تم الحفر في الخصائص العامة لكل عصر إبستمي، ومن خلال تلك المعاينة الحفرية تبين نوعين من الانقطاع في إبستمي الثقافة؛ الأول يتعلق بالعصر الكلاسيكي هو إلى منتصف القرن (19)، والانقطاع الثاني في بداية القرن الذي يعد مدخلاً مهماً لحداثتنا، والنظام يبين أن طريقة التفكير في عصرنا الكلاسيكي تختلف عن طبيعة التفكير في العصر الكلاسيكي....و هكذا».

Michel Foucault, Les Mots et Les Choses, Edition Gallimard, Paris 1966, p. 13.

(1) فوكو، ميشال: حفريات المعرفة، ترجمة سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، لبنان - المغرب، ط2، 1987م، ص128.

(2) المرجع نفسه، ص129.

المعرفي للتراث، وفيها يبطل الدعوى التجزيئية والتفاضلية، ويقوم على وسائل التداخل المعرفي الداخلي، ووسائل التداخل المعرفي الخارجي، ويضرب أمثلة، ويخلص إلى قواعد تقريرية آلية، وهنا؛ ومن داخل الأجهزة التكاملية يطرح طه عبد الرحمن فكرة «آليات التقريب التداولي» و«المجال التداولي العربي الإسلامي»[1].

يقول: «لا سبيل إلى تقويم الممارسة التراثية ما لم يحصل الاستناد إلى مجال تداولي متميز عن غيره من المجالات بأوصاف خاصة، منضبط بقواعد محددة، يؤدي الإخلال بها إلى آفات تضر بهذه الممارسة»[2].

ويُعرف «المجال التداولي» لغوياً بأنه يعني: الدوران، والتواصل، والتفاعل بين صانعي التراث[3].

أتصور أن مشروع طه عبد الرحمن ينسلك ضمن خط واحد، تتعاضد فيه المقدمات والنتائج، وتتخارج أطروحته ضمن مسار مشروع النقد الأخلاقي للحداثة، وعليه فإن المضمون الداخلي عنده تسلكه رؤية أسلمة الحداثة الغربية بما يتوافق والتخارج المقاصدي للمنظور الفلسفي الإسلامي.

حيث إن المنهج عنده لا يخرج عن عموم الرؤية الفلسفية التي يصدر عنها المشروع ليتجاوز البنية الفقهية التقليدية، ويحمل خطابه في التوجه العام

(1) يصر طه عبد الرحمن على أنه أول من أشاع مصطلح «التداولية» وليس أحمد المتوكل، يقول: «وقد وقع اختيارنا منذ 1970م على مصطلح «تداوليات» مقابلاً للمصطلح الغربي براغماتيقا؛ لأنه يوفي المطلوب حقه، باعتبار دلالته تقع على معنى: الاستعمال والتفاعل معاً. ولقي منذ ذلك الحين قبولاً من لدن الدراسين الذين أخذوا يدرجونه في أبحاثهم، كما أننا وضعنا مصطلح «المجال التداولي» الذي يتردد في النص، والذي أخذ هو الآخر يشق طريقه إلى كتابات الباحثين، وقصدنا به: المقتضيات العقدية والمعرفية واللغوية القريبة منها والبعيدة، المشتركة بين المتكلم والمخاطب والمقومة لاستعمال المتكلم لقول من الأقوال، بوجه من الوجوه».
عبد الرحمن، طه، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص28.

(2) عبد الرحمن، طه، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص243.

(3) المرجع نفسه، ص244.

تسامحاً يبرر إيديولوجياً التصوف؛ لكونه يتآلف مع المنظورات الإيديولوجية الكبرى المختلفة، لكنه ينتهي إلى عصف المشاريع الحداثية العربية؛ لكونها لم تُراع شروط المجال التداولي الإسلامي.

فالمتأمل يجد أن لغة طه عبد الرحمن تنبعث من تفعيل القيمة الدنيوية للفكر، لكنها تفضي به إلى التلاطف العلوي بما لا يتوافق مع قدرة التاريخ في جعل الإنسان يقوم في عضد الحداثة بإعادة تجديد مقولاتها، فالفكر الفلسفي في تلقيه العربي يقذف بالعقل في المتعالي المجرد، ويحوله إلى كائن لا فعل له.

أما طه عبد الرحمن فيجعله مسدداً بالتجربة التي تصل النظر بالعمل، فهذا التوجه في الرؤية عند الباحث تُحمل التفلسف الغربي بما ليس فيه، وتُحمل التفلسف الإسلامي بما لا يتوافق معه، فيحاول رده إلى خزينه الأساس، وهو الأخلاق.

فقد كشف العيوب النسقية في المشروع الحداثي المزعوم الذي انبنى فيه المطارحون خارج ألسنتهم، وأصبحوا تبعاً لغيرهم، مفرغون دلالياً من الانتماء، مقلدون، يقول: «ومع هذا نجد زمرة من أهله تدعي أنها استطاعت أن تهتدي في هذا التيه المهلك، وما هذه الزمرة إلا فئة المقلدين من أبنائه.

وهؤلاء ليسوا على خلاف الاعتقاد السائد، نوعاً واحداً، وإنما نوعان اثنان: أحدهما يضم الذين يقلدون المتقدمين من المسلمين، ولنسمهم: «مقلدة المتقدمين».

والنوع الآخر يضم الذين يقلدون المتأخرين من غير المسلمين، ولنسمهم: «مقلدة المتأخرين»[1].

لذلك فإن «طه عبد الرحمن» ينتقد التقليد في الأقوال التي يباشرها بعض المتأخرين كذلك، ولممارسة حداثة إبداعية علينا أن نتخلص من الإغراق في

(1) عبد الرحمن، طه، روح الحداثة؛ المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، ط1، 2006م، ص11.

التقليد، وهذا لا ينفي القول بأخلقة الحداثة التي وجدها لا تقوم إلا في صلب المساءلة الأخلاقية، وذلك لعدة اعتبارات في نظره:

«إن الأخلاق صفات ضرورية يختل بفقدها نظام الحياة لدى الإنسان، وليست هي مجرد صفات عرضية أو كمالية، لا يقدح تركها إلا في مروءته.

- إن القيمة الأخلاقية أسبق إلى غيرها من القيم، بحيث لا فعل يأتيه الإنسان إلا ويقع ابتداءً تحت التقويم الأخلاقي.
- إن ماهية الإنسان تحددها الأخلاق وليس العقل، بحيث يكون العقل تابعاً للأخلاق، فيكون محموداً متى أفاد، ومذموماً متى أساء، وليس العكس»(1).

ويرى طه عبد الرحمن أن كونية الحداثة لا تمنع بتاتاً تلك المحلية من أن تبرز تفردها؛ لأنه يتصور أن الحداثة ذات أوجه متعددة على الرغم من كونيتها، يقول: «ولو أن هؤلاء الذين حصروا نقدنا في جانب الهدم تأملوا في هذه الأصول لأدركوا أنها تؤسس لحداثة ذات توجه معنوي، بديلة عن الحداثة ذات التوجه المادي التي يعرفها المجتمع الغربي. فالرأي الذي نرتضيه هو أن الحداثة عبارة عن إمكانيات متعددة، وليست كما رسخ في الأذهان إمكاناً واحداً»(2).

لذلك نجده يحدد جملة من الشروط التي تنتظم روح الحداثة، ويلخصها في ثلاث سماتٍ هي:

1- «مبدأ المرشد؛ ومقتضى هذا المبدأ أن الأصل في الحداثة: الانتقال من حال القصور إلى الرشد»(3).

ويرتكز هذا المبدأ على الاستقلال، وعدم التبعية، فمن حق الإنسان الاستقلال عن كل وصاية، والتحرر من كل قيد.

---

(1) المرجع نفسه، ص25.
(2) المرجع نفسه، ص16.
(3) المرجع نفسه، ص25.

2- «مبدأ النقد، ومقتضى هذا المبدأ هو أن الأصل في الحداثة هو: الانتقال من حال الاعتقاد إلى حال الانتقاد»[1].

3- مبدأ الشمول، و«مقتضى هذا المبدأ هو أن الأصل في الحداثة: الإخراج من حال الخصوص إلى حال الشمول»[2].

ولا يكتفي طه عبد الرحمن في هذا المقام ببيان جوانب ما يسمى: «الحداثة الإسلامية» مع ما أضافته هذه اللاحقة «إسلامية» على أنها نسبة إلى صناعة الحداثة؛ التي تنقل المسلم من التقليد المخل إلى الإبداع المجل، فالتنسيب ضروري للوقوف على جوهر المفارقة بين الحداثة المقلدة والحداثة الإبداعية، بل بين الحداثة المفرغة من روحها والحداثة الممتلئة، أو قل بين الحداثة والجداثة.

لذلك يشترط الابتعاد عن شروط التطبيق الغربي لحداثته، حيث نجدها حداثة وسائل لا حداثة غايات، وهي الحداثة التي حاول فيها الإنسان الغربي السيطرة على الطبيعة، لكنها سيطرت عليه بشكل فظيع، فوجدناه يضع شروطاً لحصول تكامل للحداثة الإسلامية من خلال بيان جملة مآزق الحداثة الغربية، ولحصول فعل الإبداع في الحداثة الإسلامية:

أ- الانتقال من الاستقلال المقلد إلى الاستقلال المبدع، ذلك أن نعيد ترتيب علاقتنا بالفكر، وأن نأخذ بزمان التفكير في إشكالاتنا، وأن لا نبقى خزيني الآخر الذي يفكر فينا بدلاً عنا، أن نتخلص من فعل الوصاية علينا إن كونياً أو إجرائياً، ولا نكتفي لتحقيق الإبداع بالخروج عن وصاية المستعمر، بل كذلك علينا الخروج عن «الوصاية الداخلية» وهي وصاية رجال الدين، «فالحداثة في رأيه وصاية، والحداثة بلا وصاية أوفى بروح الحداثة»[3].

---

(1) المرجع نفسه، ص26.
(2) المرجع نفسه، ص28.
(3) المرجع نفسه، ص38.

ب- الانتقال من الإبداع المقلد إلى الإبداع المبدع، يقول: «فالحداثة هي بقدرتها على الارتقاء بالإنسان، لا بقدرتها على الانفصال»[1].

وهو يعني في هذا مدى الإضافة التي تضيفها الاختراعات على الإنسان، لا حداثة زمنية تفرض القطيعة لتحقيق الاستقلالية.

فالحداثة مصدرها الأخلاق، وكذلك التفعيل الإسلامي للحداثة بالنسبة لعنصري النقد والشمول؛ لذلك نجده يقول بأخلقة الحداثة، فعلى المستوى المنهجي هناك توافق للتجديد في الرؤية للحداثة مع مستوى الجهاز المفاهيمي للمجال التداولي العربي الإسلامي.

«فلا سبيل إلى معرفة الممارسة التراثية بغير الوقوف على التقريب التداولي الذي يتميز عن غيره من طرق معالجة المنقول باستناده إلى شرائط مخصوصة، يفضي عدم استخفافها إلى الإضرار بوظائف المجال التداولي، فضلاً عن استناده إلى آليات صورية محددة»[2].

ويتميز التقريب التداولي بتجاوز القلق الوجودي، والاعتقادي، والمعرفي الذي أصاب المنظورات النقدية المعاصرة.

والتقريب عنده غير التوفيق، ذلك أن التقريب يحقق مطلباً إبداعياً، بينما التوفيق يُراكم الشريعي على الفلسفي، والتقريب غير المقاربة، يقول: «نجد للفظ «التقريب» استعمالاً اشتهر وروده في المجالات التي لا يمكن اتخاذ طرق مضبوطة فيها، والتي يكتفى فيها بأن تكون النتائج المحصلة قريبة من المطلوب، فيقال: «حكم تقريبي» ويقصد به: حكم قريب من الحكم المحقق، ولكنه لا يساويه، وهذا المعنى للتقريب هو ما يدل عليه لفظ «المقاربة» في أشهر استعمالاته، فمقاربة الشيء هي الدنو منه من غير التداخل معه، وضدها المطابقة، وإذا كان الأمر كذلك فإنها ترجع إلى إفادة

---

(1) المرجع نفسه، ص39-40.

(2) عبد الرحمن، طه، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص273.

معنيين اثنين: «التوسط والاشتباه»، وعليه فالتقريب خلاف التوفيق، وخلاف المقاربة فإنه يعني بالتقريب ما يقترن بمجال التداول الأصلي على خلاف التوفيق، ويطلب التصحيح التداولي على خلاف التسهيل، ويتوسل باليقين التداولي على خلاف المقاربة»[1].

وربما يلتبس على بعضهم لفظ التقريب فيجعلونه في مقابل التبعيد، قد بان له أنه لا تحصل فاعلية للتقريب إلا بمروره على النقيض من التبعيد، وذلك أن غرض التقريب هو تشغيل التقريب مع الاعتقاد، يقول: «كما أن مقابلة التقريب بضده، وهو مفهوم «التبعيد» يؤدي بنا إلى أن نسند له عمليات خاصة ثلاث، هي: «التخيل والاختصار والتهوين». ولقد اتضح لنا أن التخيل هو تقريب الاعتقاد، وأن الاختصار هو تقريب العبارة، وأن التهوين هو تقريب الفكرة»[2].

وهنا لا تحصل الحداثة إلا بتقريبها من المجال التداولي العربي الإسلامي لتعطي لها فاعلية الإبداع الناتجة عن الأخلاق، فالمسلمون في منظور الباحث لا يملكون «على ما يبدو في الأفق القريب إلا ما انطوى عليه الإسلام من القيم الأخلاقية، والمعاني الروحية؛ لتثبيت وجودهم، وقول كلمتهم في الحضارة العالمية»[3].

ولعله يقرب هذه اللفظة «الأخلاق» «التخليق»، ويجعلها بؤرة الحداثة لمجابهة آفات الحداثة الغربية التي انبنت على «الظلم» و«التعسف» و«التأزم» و«التسلط»، بل يجعله أصل أصول الفعل الحداثي، فإذا كانت الحداثة الغربية قد قامت على التعقيل، والمعاقلة، والعقلانية، فإن الأخلاق هي أساس الترقيع للفعل الحداثي.

---

(1) المرجع نفسه، ص282.

(2) المرجع نفسه، ص289.

(3) عبد الرحمن، طه، سؤال الأخلاق مساهمة النقد الأخلاقي للحداثة العربية، المركز الثقافي العربي، المغرب - لبنان، ط1، 2000م، ص146.

وهي محض التصويب الذي يطرحه الإسلام بديلاً للحداثة الغربية التي نصبت العقل خارج أسواره، فهو تابع للأخلاق، وليس العكس، ويؤسس طه عبد الرحمن، ها هنا، لحداثة القيم المبنية على الأخلاق، لا الحداثة الزمنية التاريخية القائمة على القطيعة، حيث ما زال يذكرنا بأنه ليس هناك ما أخص بالإنسان من الأخلاق، يقول: «هوية الإنسان أساساً ذات طبيعة أخلاقية»[1].

لعل تلك الندية في الطرح التي يكشف عنها طه عبد الرحمن تأتي في سبيل الحلم الرومانسي الجميل الذي يحاول إفراغ كينونة الآخر، وإملاء الذات، الأنا؛ هو جعلها أكثر حضوراً وظهوراً، بل استنهاضها رمزياً؛ قيمةً نصيةً في تاريخ التجربة الكونية.

هذا البعد -في تصوري- يحمل داخله نوعاً من التمجيد الرمزي «للحرب الدينية، وإن كانت مستترة أو خفية ضمن ما يطرحه طه عبد الرحمن.

وديدن الأمر السري فيما يتصور فتحي المسكيني بأن الغرب كذلك يستعمل المسيحية نموذجاً سرياً؛ فإن ذلك ليس حجة كافية لتحويل التفكير ضده إلى مناظرة كلامية، إن هشاشة أطروحة الكونية اليوم ليس مناسباً لبناء علم كلام معاصر»[2].

إن هذا المخفي من المناظرة يكشف عن تلك الرؤية التي ظاهرها التسامح لما يحمله خطاب المتصوف، لكن باطنها محمول إيديولوجي ينم عن أسبقية العقدي على المعرفي في بيان الخلاص البشري على يد الإسلام، وهنا يضيف المسكيني:

«أما الدفاع الكلامي عن أطروحة انعدام الكونية الفلسفية، أصلاً،فهو موقف لئن كان ينطوي على اجتهاد منهجي طريف، وإرادة تأصيل عالية، فهو

(1) المرجع نفسه، ص147.

(2) المسكيني، فتحي، الفيلسوف والإمبراطورية في تنوير الإنسان الأخير، ص168.

لا يؤدي في سره الرومانسي إلا إلى هيئة «المسلم الأخير» الذي قرر تغيير قبلة العالم بموقفه الخاص»[1].

فهناك دائماً في لاوعي العقل العربي إيديولوجيا الجهاد التي أشار إليها أركون آنفاً لترسيخ حاكمية النص على الزمان، ومن ثم هذا العقل الحجاجي الذي يريد ترسيخه طه عبد الرحمن لا يملكك من مقومات الحداثة سوى بنى ملفوظية غاية في البريق، لكنها على أرض الواقع منافية للتصديق في مجال القول وعمله.

4- صناعة العقل، رهان الفضاء العمومي:

4-1- من النظر إلى البراكسيس:

الحداثة ليست تشقيقاً معزولاً عن الواقع، فهي نموذج لاستكمال الحلقة التاريخية في تقرير الحقيقة الدنيوية، التي أملت تلك الضرورات، بل هي معركة (La modernité est un combat)[2] ضد كل مأصول.

بل إن الحداثة متعلقة أساساً بالحادث الصناعي، ذلك القلب الأنطولوجي في الحياة الغربية ذاتها من الفكرة إلى تحسين الواقع، وإعطاء قيمة كبيرة للفرد وفق المبدأ الاقتصادي «دعه يعمل دعه يمر»، ذلك الحادث الجديد مارس تشويهاً لوجه الحداثة الغربية، والتشويه هنا ليس قيمة إفنائية للسابق بقدر ما تحمل نزوعاً انتقادياً، تحمل بعداً تدميرياً لليوتوبيا، خارج المكان إلى تأسيس إيديولوجيا الكفاح ضد كل موروث.

و لفلسفة الحدث حضور قوي في الثقافة الغربية؛ لأنها تستقر على أرض هي (أرض) ميتافيزيقية أساساً، فالحدث بالمفهوم الغربي يعني الطارئ أو العارض، وهو إشارة إلى قيامية الغرب في ذاتها فهو مرادف لدلالة الغسق

(1) المرجع نفسه، ص169.

(2) Henri meschonnic, modernité modernité, Edition gallimard, 1988, p. 9.

التي تعني العارض أو الحادث؛ وفق التخريج الذي ذكره روجيه غارودي الغرب طارئ (L'occident c'est un accident).

والحدث وفق البيان محمول من جهة أخرى في البعد المسيحي، وهو منظور دلالي قوي، إنه دال على الخلاص للبحث عن حياة أفضل، لكنها سياسياً حياة أرضية تحقق رغبة ملحة في تدمير الأصول، وبناء الآني، وتقديس الراهن.

فذلك ما توحي به دلالة العارض؛ الخالي من كل توجه نحو الماضي، الطارئ يعلي من الحضور اللحظوي، إنه فعل هنا، في المكان حيث الحدث المادي يمارس تلاحقه في صناعة حدثيات جديدة تتجاوز الحداثة ذاتها، حداثة بعدية تنتصر فيها الرغبة والمتعة التي تمجد الآني، ويشهد فيها الإنسان نهايته من جهة تقديسه للمتعة، ليصبح الإنسان تابعاً لها.

يقول المسيري: «إن إعلان فوكو نهاية التاريخ هو إعلان لنهاية الإنسان، وبانشطار الطبيعة، المادة أي: الموضوع، الإنساني على الذات الإنسانية، معناه تحول العالم بأسره إلى كيان خاضع للقوانين الواحدية المادية التي تجسد الحضارة الغربية»[1].

فالحدث يرتبط، هنا، بإعادة تشكيل الماضي في صورة جديدة، فالحدث الراهن يتجاوز في جوهره المهمة الطبيعية للزماني، الآن إنما يتضمن بعداً أخلاقياً، إنه إعادة تدبيرٍ للواقع، هذه القضية تتعلق بإشكالية الوعي التاريخي.

يقوم في عضد هذا الحدث أمران؛ زمان وفعل. والزمان، ها هنا، لا يدل على المفهوم السطحي، إنما يختزن الدلالة في تشكيل وضعيةٍ تتجاوز السابق في المدلول، فالزماني يتضمن تخريجاً للثقافة، أي: أنماط الحياة التي يكون عليها الآني، وبالتالي فإن الحدث هو ما يختلف في تركيبته من

(1) المسيري، عبد الوهاب، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط1، 2002م، ص161.

جهة الثقافة عن السابق؛ لأن الثقافة هي الإطار العام الذي ينتظم الفردَ، باعتباره حاملاً زمانياً لثقافة السابق.

والتدبير يقتضي تخريج الماضي لا في وجهه المادي الصرف، وإنما ما يتجانس مع طبيعة الزماني في الحاضر، الآن، والحدث، هنا، غالباً ما يتناقض والتقرير العام للسابق المبني أساساً على الاتباع لا الإبداع، هذا الأخير هو الإتيان بالشيء على غير مثال.

والنافذُ للحدث الحاضر سيجده قد فارق زمنيته الطبيعية لصالح زمنية جديدة تتعلق بالآني، وهنا انتقل الحادث من طور ثقافي أفقي إلى آخر تقني، فيه فقد الإنسان مركزيته إلى حادث أكثر تعقيداً، فالحادث الطارئ هو في حالة تغيير للوجه لا يستقر، على شكل سلسلة لا متناهية من التحولات.

إن الاعتبارات المنهجية لسؤال الحداثة التراث جعلتني أشكك في الإطار المفهومي للمصطلحين، حيث إن الحداثة مفهوم لم نقطع به طريقاً إلى صناعة مشروع يتناسب والإنسان العربي، حيث بقي المفهوم تسويداً متخيلاً، يوتوبيا، خارج المكان العربي، إذ إنها لم تتوقت بالزمن العربي، بقيت مجرد استشكالات معرفية أسست لقطائع كبرى على مستويات متعددة.

- قطيعة معرفية بين الحداثة إطاراً نظرياً، والحداثة فعلاً اجتماعياً.
- قطيعة زمنية: الحداثة باعتبارها فعلاً زمنياً يقع في إطار الحاضر، والتجارب باعتبارها مُتضمنات فعلية في التاريخ.
- قطيعة مكانية بين الحداثة كونها مفهوماً عقلياً، وبين كونها تحقيقاً مكانياً، التحديث.

والفاحص لرهان الحداثة عند العرب يجدها قد استشكلت نقدياً على منظريها لاعتبارات ثقافية وتاريخية، وذلك التنظير للحداثة ليس كجعلها حملة في الواقع، فقبل أن يتم نقل الإنسان من ظرف تاريخي إلى آخر وجب ابتداءً تأهيله على مستويين، لمنع الاحتمالات التي تنشأ عن الصدام بين عدد من البنى المعرفية:

- وجب تأهيله عقلياً بتفعيله تربوياً مع المشروع الحداثي.
- وجب تأصيله زمانياً بخلق فضاء حداثي.

هذا الذي سميناه «تأهيلاً» يتجاوز -في تصوري- الاستشكالات المعرفية بين واقع معرفي تراثي، وآخر مُتصور حداثي؛ لأن المشروع الحداثي عند المنظرين العرب بقي تصوراً عقلياً، ولم يصبح فعلاً زمانياً.

ولعل هذه الحاجة هي التي شعر بها الجابري حين أطلق على مشروعه «نقد العقل العربي»، فمن نقد الحاجةِ للعقل إلى نقد العقل الحداثي إلى أخلقة هذا العقل، بل مر الوعي العربي إزاء الحداثة -في تصوري- عبر ثلاث مراحل:

أ- الحاجة إلى مشروع حداثي، في مقابل المشروع التراثي.
ب- سؤال المشروع بإعادة تأمل معضلاته وعوائقه من جهة الأفكار.
ج- سؤال المشروع بإعادة تأمل مستلزماته من جهة الإنسان.

- سؤال العقلانية.
- سؤال الأخلاق.

العنصر الأول يؤدي إلى صناعة العقل الذي يؤسس لمساءلة التراث، أو يؤدي إلى إيجاد المنهج الذي يُسائِل التراث؛ لأن العقل العربي معلول، حيث لم يجد جملة الإواليات التي يستنطق بها التراث، فتجديد العقل يؤدي إلى تجديد الآليات، وهو مكمن المطارحة عند محمد عابد الجابري حيث يقسم مشروعه إلى:

- صناعة العقل.
- صناعة المنهج.
- التأسيس للحداثة.

إن المسألة تربوية بالاعتبار الحضاري، ذلك أن الأمر يتطلب تثويراً كلياً للفاعل المعرفي في التاريخ الإنساني، وذلك على مستويين عرفهما النظر العقلي الحداثي:

- تثوير الإنسان بإعادة تحريك ممكناته العقلية بإيجاد المناهج النقدية الكفيلة بفتح المستغلقات، أو المضمرات، والمسكوت عنها في التاريخ.
- أخلقة الإنسان كون العقلانية الحداثية منقوضة من فاعلها الحضاري، وهي الأخلاق، كون الإسلام مميزاً مهماً للعقل الإسلامي.

وهنا تنقسم المشاريع إلى قسمين:

- العقل والإشكالات القومية، مشروع الجابري، وجورج طرابيشي، محمد جابر الأنصاري.
- العقل والإشكالات الإصلاحية من النظر إلى العمل، مشروع أركون، وطه عبد الرحمن، وأبو يعرب المرزوقي.

وينبني تحديد الإشكالات بناء على مفهوم العقل التاريخي المقيَّد وفق توجه دقيق، ذلك أن المنهجية المنتقاة عند هذا المفكر أو ذاك تعتمد أساساً على التشقيق السياسي للمفهوم العام للمشروع الحضاري، وموضوعاته السياسية العامة.

ولأن العقل عقولاً، ومادة معطاة في التراث تَكون صراعاً بين النماذج الثقافية المختلفة، وتعدّ العقلانية مفهوماً أساسياً في مقومات الحداثة.

وعليه؛ وجب استنهاض هذا العقل، فلو دققنا النظر في المنطوق، الحداثة عند العرب نجدها كائناً مفهومياً تعج به ألسنة المتحاورين، حدث مجرد من قيمة الزماني، حيث إن العرب في العموم التوصيفي لمشهد الحياة تخلو الحداثة عندهم من أية تراكمية.

لم يُحدِث العرب مشروعاً دنيوياً تتجانس فيه الأفكار على سطح الأرض، فبقيت الحداثة فعلاً معزولاً عن التحقق نتيجة الفعل الممارس على الإبداع ليس بدافع نصوصي فقط، بل لأن العربي لم يتعرض لهزات اجتماعية ناتجة عن صراع الطبقات الاجتماعية، بقي الصراع نُصوصياً على مستوى المتخيل العام.

لم تحصل أسباب النقد الجذري لوجود موانع عقلية، وعقدية، واجتماعية، حيث مارس العقل الصحراوي هيمنته نتيجة تغلغل الطبيعي الفج

على الثقافي، زيادة على عدم وجود حراك اجتماعي قادر على زعزعة الطقوسية الكامنة في العقل.

لذلك فالملاحظ على حياة العربي أن الزمني عنده يشتغل على خط واحد مستقيم ممنوع من الرّدات الكبرى، أو المنعطفات المصيرية، وتحقيق الفاعلية لانخراط الإنسان العربي في الحداثة، غير أن المعوقات الكامنة في التاريخ حالت دون قيام مشروع استحداث حقيقي للعقلانية كون وجود استلاب للفعل العقلاني/التاريخي. وهي حركات مدرسية سكولائية، تحافظ دوماً على نسق واحد للأمة، وهو النسق النصوصي الذي اختزل قيومية الأمة ضمن إطار يقع على هامش التاريخ. وهذا ما يدفع التراث ليتجلى في أشكاله القيومية/ الأخروية على حساب عقل الحداثة الدنيوي.

4-2- البنى الأولية للعقل:

حاول محمد عابد الجابري دراسة النصوص التأسيسية المكونة للعقل، وأخذ في الحفر في الطبقات التاريخية (Les Plateaux Historiques) ودراسة كل طبقة على حدة، على ما هيمن عليها.

وتكمن أهمية البحث، هنا، في القيام على المصادر التقعيدية لقيام المفهوم في التاريخ بتعيين الأطر البنيوية الجزئية المحركة لحركة المفهوم؛ لأن مفهوم العقل عانى أساساً من اختلال وظيفي وبنيوي للمفارقة بين المفهوم إطاراً لغوياً حافاً، والمفهوم إطاراً تاريخياً؛ لأن المقصود يقضي إلى قيام العقل باعتباره أسّاً في الدال المعرفي للحداثة.

ذلك أن الخزين اللغوي للمدلول لا يعكس الممارسة العربية لمدلول «العقل»، حيث إنه التبس بالدلالة السياسية للممارسة؛ لذلك تعكس التخارجات بعدين مهمين في دلالة العقل يناقشهما الجابري:

- العقل، المجتمع المتوحش.
- العقل، المجتمع الفقهي.

فالجابري يوهم قارئه بالوقوف على الماقبليات التاريخية المشكلة لتاريخ المصادرات الكبرى للعقلانية في حياة العرب؛ لذلك يُعطي مقابلاً تعويضياً للمدلول من داخل الطاقة التكثيفية للمصطلح من خلال ما أضافه المفهوم في الثقافة اليونانية، أو بعض المحاولات التنظيرية الغربية عامة «لقد كان بالإمكان تفادي مثل هذه التساؤلات لو أننا استعملنا كلمة «فكر» بدل كلمة عقل»[1].

ذلك أن المعمول الثقافي لمدلول فكر يحمل داخله صوغاً للإطار الذي ينتظم تلك الثقافة، وهنا نكون أمام المحمول في هذه الثقافة، أي: ما نفكر به داخلها، وهو مدلول على المنتجات البشرية باعتبارها الأنتربولوجي، وهي ما يميز ثقافة ما دون أخرى.

وهي المشكلة أساساً لنظرة الإنسان للعالم الصغير والكبير؛ لأن الإنسان أصلاً حيوان مثقف ينفعل بالثقافة، ويحقق تموقعاً بها، وعليه فالحاجة الثقافية هي التي يُعبر بها الإنسان عن وجوده، بل ويركن بها ممارسة التفكير.

ولذلك فهو يقول: «إذاً فالتفكير بواسطة ثقافة ما، معناه التفكير من خلال منظومة مرجعية تتشكل إحداثياتها الأساسية من محددات هذه الثقافة ومكوناتها، وفي مقدمتها الموروث الثقافي، والمحيط الاجتماعي، والنظرة إلى المستقبل، بل والنظرة إلى العالم إلى الكون والإنسان كما تحددها مكونات تلك الثقافة. وهكذا فإذا كان الإنسان يحمل معه تاريخه، شاء أم كره كما يقال، فكذلك الفكر يحمل معه آثار مكوناته، وبصمات الواقع الحضاري الذي تشكل فيه»[2].

ومن ثم فإن العقل هو القائم أساساً في عضد من الثقافة، لأنه الوعاء الحضاري للثقافة التي تشكل الوعي بالوجود، ولأن الحيز أو الفضاء دلالة

---

(1) الجابري، محمد عابد، تكوين العقل العربي، المركز الثقافي العربي، المغرب - لبنان، ط9، 2003م، ص11.

(2) المرجع نفسه، ص13.

حاسمة على حيازة الجغرافيا، فالتمييز يبدأ أساساً من مجموعة من الاعتبارات النسقية الأساسية.

لذلك فالمصبات الأساسية لأسئلة الجابري الرائج فيها ثقافي، لكن المدركات الصغيرة منها متشعبة: عرقية، جغرافية، دينية، سياسية، وعليه فقد بين دلالة المفهوم في ثقافة الشكل، والمقصود منه، وذلك السؤال الإشكالي: هل نملك نحن -العرب- عقلاً؟.

ويكون السؤال بهذا الطرح خارج المنطق؛ لأن دلالة العروبة تفهم تعليقاً خارج ذاتها لمقابلتها بالآخر، ولتحديد المدلول وجب مناظرته بما يقابل في ثقافة أخرى، وهو -في تصوري- بناء مقلوب في الأنا من خلال التناظر الخفي للنظام الثقافي العربي، ومدى تشكيله لوعيه بالمفهوم من عدمه ابتداءً، ومدى تأثره بغيره لبيان المعقولية، وهذا الفعل بحث عن خصوصية عربية للعقل، وبيان مدى فاعلية التراكيب الثقافية في تمييز النظام السيميائي للمدلول في التاريخ من جهتين:

- هل العقل الراهن هو تراكم تاريخي بعقل الأمس؟
- هل هناك تسلسل تاريخي للمفهوم، أم أنه ذاته قطع الصلة مع حركة على نفسه لصالح مدلول آخر في طبقة زمنية أخرى؟

ثم ما المقصود بالعقل عند العرب؟ هي حالة مسائلية شعر بها الجابري؛ لذلك قام على المفهوم وتشكله في الثقافات المتاخمة، اليونانية والأوربية.

وهنا قام على تحليل الإحالة منه في هذه الثقافات للقيام على الجزئيات الأساسية في ذلك المحتوى.

وهل هناك بديل في الثقافة العربية يقابل الفُهوم المساوقة للثقافات؛ التي تحقق مبدأ الاشتراك؛ لذا يقول: «قد يبدو أننا الآن في وضع يمكننا من الدخول مباشرة في المقارنة، ولكن هذا ليس سوى وهم، فنحن وإن كنا الآن على بنية من تطور مفهوم العقل في الثقافة الإغريقية/الأوربية، فإننا لم نستخلص بعد من تاريخ هذا العقل ما يمكن اعتباره بمثابة كيانه الداخلي

الثابت، نقصد بذلك هيكله البنيوي الذي ظل ثابتاً رغم كل التحولات التي عرفها، والذي على أساسه وحده يمكن القيام بالمقارنة»[1].

وهنا نكون حقيقة أمام منعرج خطير في بناء «الموضوع» بالمفهوم الإبستمي، ذلك أن المقارنة التي يخوضها الجابري ستفقد العقل العربي، بما هو مادة البحث، القدرة على المقاومة أمام الجهة المقارنة لعدم وجود قرابة منطقية بين العقلين، أساساً؛ مما سيُعطي الانطباع أن العقل العربي قادر على تجاوز مآزقه بتعاضده مع الآخر.

حيث سيضيف الجابري للعقل العربي مما ليس فيه، ومن ثم تحميله بحمولة خارجة منه، هذه الإضافة التي جرتها نزعة الإحياء للعقل العربي هي التي أثارت كل هذه الشهرة حول الجابري، وهنا نحتاج إلى تدقيق في المشروع، حيث نلمح أن الجابري يحاول عقلنة المفهوم العقلي عند العرب، والذي ما زال يعيش عنده على المتوحش، والخرافة.

لذلك يشعر القارئ عندما يقر الباحث بوجود إحراج معرفي أنه لم يجد تدقيقاً للمفهوم في المنظومة الثقافية العربية، فبعد الحسم والخيار المفضي إلى مقارنة العقل العربي بغيره؛ ليقوم على ما أسماه بالثابت في العقل اليوناني والأوربي، والذي لخصه في أمرين هما:

«أ- اعتبار العلاقة بين العقل والطبيعة علاقة مباشرة من جهة.

ب- الإيمان بقدرة العقل على تفسير الطبيعة، والكشف عن أسرارها من جهة ثانية»[2].

وهنا نلاحظ أن الجابري أسلم مفهوم العقل العربي إلى الثابت في العقل اليوناني/الأوربي، وهو نوع من الإفراغ الداخلي للمضمون المفاهيمي للعقل العربي.

(1) الجابري، محمد عابد، تكوين العقل العربي، ص27.

(2) المرجع نفسه، ص28.

وهذا ما شعر به جورج طرابيشي الذي يعبر عن هذا الخلل المقارني بين العقلين في قوله: «أليست الضدية على الدوام منهجاً إفقارياً؟. فما أفقر مفهوم العلم أو الديمقراطية، مثلاً، بالمضمون إذا جرى تحديد الأول بأنه نقيض الجهل، والثانية بأنها عكس الدكتاتورية؟ ثم أليست الضدية بالضرورة منهجاً مانوياً؟ منهجاً لا يضع «الخير» في قطب إلا ليصنع «الشر» في قطب مقابل؟ ومن ثم أليست الضدية منهجاً معيارياً، منهجاً يخفي على الدوام غائية تثمينية، أو تبخيسية»[1].

لقد أربكت هذه الضدية مفهوم العقل العربي عند الجابري، حيث جاء بحثه مقلوباً، بدل أن يبحث في مصبات المفهوم في الثقافة العربية، أقامه في أس العقل الغربي، حيث جعل العقل الأوربي استكمالاً معرفياً للاستقرارية التاريخية لذلك الحراك في بناء المفهوم، دون أن يراعي مسببات وجود هذا العقل.

ومحاولة صياغة الاستمرارية التاريخية للعقل الأوربي في خط واحد مع العقل اليوناني مرة، وجمعهما في عقل واحد هو العقل الغربي، إنه في الحقيقة تخريج غريب يعطي الشرعية التاريخية للغرب على حساب الشرق، ويجعل الأرض التي يتحرك عليها الشرق غريبة ومستقلة، مع أن الأدلة التاريخية تجعل اليوناني جزءاً من الفضاء الشرقي، وليس الأوربي.

مع مراعاة أن مفهوم غربي كان غرضه استعمارياً، أو إن صح التعبير إمبريالياً، ذا نزعة تدميرية للأبعاد الثقافية والتاريخية والجغرافية للشرق، وفي هذا يقول جورج طرابيشي: «والجابري عندما يضع العقل العربي في موقع الضدية الماهوية مع العقلين اليوناني والأوربي الحديث، وعندما يوحد بين ضدين، العقلين تحت اسم «العقل الغربي».

---

(1) طرابيشي، جورج، نظرية العقل، دار الساقي، بيروت، ط2، 1999م، ص ص118-119.

وبالمضادة الإبستمولوجية مع العقل العربي، إنما يكرس على عقل غير مسبوق إليه في الثقافة العربية الحديثة والمعاصرة عملية المصادرة غير المشروعية، والتغريب القسري للتراث اليوناني؛ الذي يبدو وكأن الصراع على ملكيته يشكل بنداً رئيسياً في مشروع الحداثة الغربية لبناء هويتها على أساس من العمق الحضاري»[1].

فلو تأملنا مفهوم العقل عند اليونان القدماء فسنجده لا يخرج عن دائرتين للفيلسوفين: هيراقليطس، وأنكساغوراس حيث يعدّ «هيراقليطس أول من تحدث عن (Logos) أو العقل الكوني عندما أراد أن يفسر النظام الذي يسود الكون، من دون الاستعانة بالأساطير.

ولقد شدد على وجود «قانون كلي» ينظم الظواهر، ويدبرها في سيرورتها الدائمة، وأشار إلى أن العقل البشري بإمكانه أن يتوصل إلى معرفة الظواهر الطبيعية، بشكل صحيح إذا شارك في العقل الكلي. إنه حدد دور العقل البشري بالاجتهاد في البحث داخل نظام الطبيعة، من أجل إدراك ما يميز هذا النظام من ضرورة، وشمولية»[2].

أما التشقيق الثاني للمدلول الذي أفضى على العقل فهي وجهة نظر أنكساغوراس، حين عدّ العالم في خليقته الأولى كان عبارة «عن خليط فرض من هذه البذور، عبارة عن «كاوس» (Chaos) أي: عبارة عن عماء مطلق يشكل الكل الموجود».

وإذا كان الكثير من الفلاسفة السابقين قد قالوا بهذه الفكرة، وما يماثلها، فإن ما يتميز به أنكساغوراس كما نوه بذلك كل من أفلاطون وأرسطو هو قوله: «إن العقل هو الذي نظم كل شيء، وإنه العلة لجميع الأشياء؛ ذلك لأنه كي يتمكن ذلك الخليط الأولي، أو العماء الكلي من

(1) المرجع نفسه، ص122.

(2) أبي نادر، نائلة، التراث والمنهج بين أركون والجابري، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2008م، ص287.

الخروج من عطالته لابد من قوة متحركة تقوم بالفصل بين الأجزاء، ثم الوصل بينها، وإعادة تركيبها، وهذه القوة المحركة سماها أنكساغوراس: «النوس» أو العقل، أو الروح»[1].

ثم حاول في ربط عجيب بين العقلين الغربي والأوربي دون أن يستكمل الحلقة المفقودة في مفهوم العقل ليصل إلى تخريج غريب، وكأنه يحاول أن يضفي المعنى التاريخي على العقل الغربي ليسلخه من جهة على العقل العربي الذي لم تتوافر فيه هذه التخريجات.

ولعل هذا ما جعل الجابري يحس بحرج معرفي شديد، لذلك راح يبحث عن مفهوم العقل في المعجم العربي ثم الثقافة، حيث مارس تقليباً للمفهوم، وهو نوع من الاستلاب للمفهوم العربي لمضمون العقل الذي عاد مرتبكاً؛ لذلك نجده يبحث عن مجموعة الثوابت التي حددها العقل الغربي، فيطرح تساؤلاً جوهرياً:

«ماذا تغير في الثقافة العربية منذ الجاهلية إلى اليوم؟ سؤال يمكن قراءته هو الآخر بصيغة الاستفهام الإنكاري، وسيكون له من المشروعية أكثر مما للسؤال الأول.

آية ذلك أننا نشعر جميعاً بأن امرؤ القيس، وعمرو بن كلثوم، وعنترة، ولبيد، والنابغة، وزهير بن أبي سُلمى.. وابن عباس، وعلي بن أبي طالب، ومالك، وسيبويه، والشافعي (...) والفارابي، وابن سينا، وابن رشد، وابن خلدون...

ومن بعد هؤلاء: جمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده، ورشيد رضا، والعقاد، والقائمة طويلة.. نشعر بهؤلاء جميعاً يعيشون معنا هنا، أو يقفون هناك أمامنا على خشبة مسرح واحد، مسرح الثقافة العربية الذي لم يسدل الستار فيه بعد ولو مرة واحدة»[2].

---

(1) الجابري، تكوين العقل العربي، ص19.
(2) المرجع نفسه، ص ص 36-37.

إن البحث عن الثوابت والكوامن المتضمنة في المفهوم تجعل للعقل رؤية الكلية للطبيعة، ولله، وللإنسان، تلك النظرة هي مركز دائرة الرؤية التي تنبثق عنها المساءلات الكبرى في التاريخ.

ومن أجل أن يجد الناظم بين الزمن الثقافي وثوابت العقل العربي، يستعمل الجابري مفهوم اللاشعور المعرفي الذي أخذه عن «جون بياجيه» ليصل إلى الوحدة الكامنة في العقل نتيجة الزمنية الثقافية التي يختزنها في الفعل الشفهي المعبر عن النظم البدائية للتفكير العربي إلى سلطة ترسيخ ثوابت العقل بالكتابة من خلال التدوين.

وعلينا حسب الجابري، أن نعيد كتابة التاريخ العربي، الذي لم يكتب أصلاً لأنه التبس بأكثر من معوق: الكتابة السياسية، الفرق، النزاعات، ويقترح تجاوز التأريخ الحالي البحث في المهيمن على كل حقبة تاريخية، حيث تتميز كل حقبة بإبستمي معين؛ لأنه يضيف مفهوماً جديداً لم يُراكمه العقل العربي، وحسب ما أشار إليه لالاند، والذي عبر عنه، أو «بمنظومة من القواعد المقررة والمقبولة في فترة تاريخية ما»[1].

هذه القواعد هي الثوابت المشكلة للنظم المعرفي (Epistémè) في فترة ما، وهنا سيكون التاريخ المقرر إعادة للكتابة من منظور الجابري، هو التاريخ المعرفي كما فعل فوكو في كتابه (**الكلمات والأشياء**).

ويلح فوكو أن الإبستمي في فترة ما ليس هو مجموعة المعارف أو الأسلوب العام للبحوث، لكنه يعني الانحراف، المسافة، التناقضات، الاختلافات، العلاقات، الموجودة بين هذه الخطابات المعرفية.

الإبستمي ليس تخارج النظريات الكبيرة التابعة له (Sous - jacente)، لكنه فضاء التشتيت (De dispersions)، إنه مجال مفتوح..

(1) المرجع نفسه، ص35.

الإبستمي ليس قطعة من التاريخ مثل كل العلوم، ولكنه آنية بتجاوزات محددة، «(c'est un jeu simultané de rémanences spécifiques)»[1].

إن المشكل المعرفي في الثقافة العربية كامن في تداخل الأزمنة الثقافية، حيث تتراصف هذه البنيات الثقافية في شكل ترسبات في اللاشعور المعرفي للجماعة؛ مما يجعل العقل العربي غير واضح، بل مرتبكاً ومضطرباً نتيجة هذا التداخل؛ لأن: «اللاشعور لا تاريخ له؛ لأنه بطبيعته لا يعترف بالزمن الطبيعي، ولنقل: إن له زمنه الخاص الذي يختلف تماماً عن الزمن الشعوري، زمن اليقظة والوعي»[2].

وهنا يحاول الجابري أن يقف على النص الرفيع اللامنظور في الثقافة العربية، أن يعيد ربطها، أو يعقد السلاسل المشكلة للناظم فيها، حيث إننا لم نؤرخ لها خارج التوجيه السياسي للأزمنة الثقافية، بل لم نقم على الطبقات المعرفية، وهو يحاول أن يبني الموضوع التاريخي في جهة الكتابة على نحو ما فعل ميشال فوكو في كتابه (**الكلمات والأشياء**) «فهذا الكتاب ليس إلا طريقة جديدة لتأويل التأويل»[3].

فتكمن أهمية التاريخ عند فوكو في نظر فاين حين يقول: «ليس بلورة مجموعة من الثوابت الفلسفية أو العلمية، بل استخدام هذه الثوابت، مهما كانت طبيعتها لتقويض العقلانيات التي لا تفتأ تنشأ وتتشكل. إن التاريخ هنا هو جينالوجيا نيتشوية، وشكل من أشكال الفلسفة في انفصال كامل عن التصور التجريبي الذي ينظر إلى التاريخ عادة من خلاله»[4].

---

(1) Judith Revel, dictionnaire Foucault,édition Ellipses, 2008, pp. 45-46.

(2) الجابري، تكوين العقل العربي، ص39.

(3) Michel Foucault: Lectures Critiques, Traduit de l'anglais par Jacques Colson. édition universitaires. 1989, p. 44.

(4) ولد أباه، السيد، التاريخ والحقيقة لدى ميشيل فوكو، الدار العربية للعلوم، منشورات الاختلاف، بيروت - الجزائر، ط2، 2004م، ص85.

إن عمل الجابري مركز جداً، فهو يريد استخدام تلك الثوابت لجعل العقلاني ينخرط في مشروع النهضة من خلال تجاوز ذاته، وصوره في التاريخ، إلى مسار جديد لإنتاج حركة جديدة.

وعليه بدأ في البحث عن تاريخ العقل في الثقافة العربية في أزمنتها المتداخلة لإعادة فصل بعضها؛ بغرض القيام على الثوابت في كل حقبة معرفية من جهة، ومن ثمة رسم العقل الذي سيكون على عاتقه بناء مستقبلها، وهو يحاول أن يحرر العقل ليتجاوز البنيات التقليدية لينخرط في حراك جديد، لذلك شكل أهم أحد هذه الثوابت:

- اللغة.
- النص الديني.

فهو يقول: «إذا كانت الفلسفة هي معجزة اليونان؛ فإن علوم العربية هي معجزة العرب»[1].

وقد كان نسق اللغة مهيمناً على العربي بشكل كبير، فكان القرآن الذي ثبت هذا النسق؛ لذلك نجده اخترق عقلهم الفصيح، فجعل اللغة تدور في فلك بيان الجوانب الإعجازية للنص، لكن الانحراف الخطير الذي أزرى باللغة هو أن علماء اللغة حين أرادوا جمع ميراث اللغة انحرفوا عن النص الديني في صياغة مستخلصاتهم النحوية واللغوية لدواع عقدية.

إنهم كانوا يريدون تجنيب النص السجالات، والخلافات الناتجة عن التأويل السياسي والكلامي؛ لذلك قاموا على تحصين النص من الخارج من خلال المرويات الشعرية الموجودة في لسان الأعرابي الذي أوتي من الفهامة والبيان ما أهله لفهم وكنه عمق النص.

ولقد استخلص الجابري حقيقة مهمة أن اللغة العربية «هي لغة المعاجم والآداب والشعر، وبكلمة واحدة لغة الثقافة/ ../ فهل نبالغ إذا جنحنا إلى

(1) الجابري، تكوين العقل العربي، ص76.

القول بأن الأعرابي هو فعلاً صانع العالم العربي، العالم الذي يعيشه العرب على مستوى الكلمة، والعبارة، والتصوير، والخيال، بل على مستوى العقل والقيم والوجدان، وأن هذا العالم ناقص فقير ضحل جاف حسي طبيعي لا تاريخي، يعكس ما قبل تاريخ العرب: ، عصر ما قبل الفتح، وتأسيس الدولة»[1].

أتصور أن مهمة التصحيح التي قادها الجابري للعقل ليست كامنة في التخريجات التي جاء بها، ووقف عندها فقط، وإنما الأساس الذي نسترشد به، هنا، على المنظور الكلي للحضارة مما وسمناه «النقد الحضاري» هو إيجاد الثابت الكامن في الحضارة، والذي شكل المجال الدائري فيها، وهو النص، والعلوم التي قام عليها.

وإذا نحن تأملنا مع الجابري، وجدنا أن كل العلوم اشترك فيها العرب مع غيرهم إلا علماً واحداً قام في أس الصناعة العقلية التي ميزت العرب عن غيرهم، وهو علم أصول الفقه[2].

فهو في هذا الصدد يقول: «إن الفقه الإسلامي كان ولا يزال أقرب منتجات العقل العربي إلى التعبير عن خصوصيته»[3].

لعل هذه النقطة التي نود الإشارة إليها والتي وقعت فيها الأطروحات النقدية المعاصرة؛ لأنها أهملت تنوير هذا الإطار الذي سنأتي على ذكره، ولتحديد العلاقة مع النظر النقدي علينا تصحيح المقدمات المبدئية التي ينطلق منها العقل أساساً.

حيث التجزيء المعرفي بين عقول القطيعة المعرفية، وجعل العقول المعرفية جزراً متباعدة جداً معها؛ لأنها وفي الخفي منها تشتغل

---

(1) المرجع نفسه، ص85.

(2) لقد شعر لفيف من المتخصصين بهذه الحاجة لتجديد أصول الفقه تجديداً كلياً من أمثال أبو يعرب المرزوقي، حسن حنفي.

(3) المرجع نفسه، ص92.

بالميكانيزمات نفسها، فهي «طريقة واحدة تقوم على نفس الآليات والميكانيزمات التي تقوم عليها طريقة الفقهاء.

وهذا ليس فقط لأن علم أصول الفقه قواعد مستعارة من علوم أخرى... لأن الأصوليين جمعوا من العلوم المختلفة ما يرجع إلى غرضهم، ويختص ببحثهم، فألقوه، وصيروه علماً»[1].

وهنا نجد أن أهم ثابت في الثقافة العربية الإسلامية هو تخريجهم لعلم جديد قام في ثقافتهم مقام المنطق في الفلسفة اليونانية، وهو علم أصول الفقه، حيث لا يكتفي الجابري بالوقوف مع هذا العقل، بل يتعداه إلى مستويات توظيف القياس الفقهي، بناء على حل المرجعيات الفلسفية أو العقدية المختلفة؛ نتيجة الأنظمة الثقافية المختلفة المُشكلة للواجهة الثقافية العربية.

لذلك نجد أن هناك مفارقات حول حدود العقل، بين الأنظمة الثقافية؛ لذلك يظهر توتر بين «أنظمة العقل الثلاثة كثيراً في شكل من أشكال الهدنة، وهو الأمر الذي ترتب عنه في نظره خلل معرفي بارز في بنية العقل.

تجلى هذا الخلل في عدم حصول التقدم، فأصبح العقل العربي لحظة معرفية تكرارية، فقد تأسس في زمن ما «الكتاب الأنموذج»، الكتاب النظام في حقول معرفية متعددة، وتناسلت بعده النسخ والأشباه، فظلت قوالب النظام مهيمنة، ولم تطرح مسألة التشكيك في الأسس، ولا مسألة هدم القوالب والنظم»[2].

إن الجابري يطرح على الماضي لغز تأخرنا في الحاضر، حيث يحاول تجاوز المرجعيات التقليدية التي أصلها التدين التقليدي؛ لذلك احتاج في جزئه التالي لبنية العقل العربي: «إلى إعادة حركة جديدة لتدوين وتأسيس

---

(1) المرجع نفسه، ص95.

(2) عبد اللطيف، كمال، أسئلة الفكر الفلسفي في المغرب، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، ط1، 2003م، ص ص82-83.

مرجعيات جديدة تتجاوز المأزق القروسطي المتداخل في أسس مشاكلنا المعاصرة؛ من أجل كسر البنية الفقهية السائدة، ومحاولة زحزحتها، للتحرر من كل ما هو ميت ومميت في كياننا العقلي»[1].

وعليه فالمعضلة التي رَسخها التدوين العربي الأول هو تصديره لأنموذج معرفي واحد نتيجة انقياده للحتمية السياسية الفقهية، هذا المعلوم في فضاء التاريخ العربي أدى إلى استبعاد البنى المعرفية المناقضة للتخارج الفقهي، وأي محاولة للتاريخ عليها أن تبدأ من هنا، من إعادة ترتيب الفضاء المعرفي، وإعادة فهمه، وتلك الحالة يسميها الجابري «بأزمة الأسس»؛ الصراع المعرفي الذي عرفته النماذج الثقافية المختلفة من خلال محاولة تسليط العقل العربي في اتجاه واحد.

يقول: «وهكذا فأمام كثرة مذاهب الفرق الكلامية والسياسية نجد الفقه يقوم بإعادة توزيع للشخصيات العلمية؛ مما يجعلها تجد نفسها تلتقي على صعيد المذهب الفقهي رغم كل ما يفرق بينها على الصعيد العقائدي والسياسي والفلسفي، الشيء الذي ساهم، ولا شك، في جعل الثقافة العربية الإسلامية تتهيكل عبر قنوات ومسالك تصب اللحام بين أجزائها من كل جهة، وليست هذه القنوات والمسالك شيئاً آخر غير الفقه، وعلوم الفقه»[2].

ومن ثم فالأزمة هي انهيار الثقافة ضمن هذا الإطار الناظم لها؛ لأن الإرادة المهيمنة سياسياً بالاعتبار الأول، وترسيخ سلطان الدولة ثانياً.

لقد تشكل العقل ضمن هذا المنظور، بل تحجم ضمن التراتب المصالحي للدولة الناشئة.

يقول: «وعلى الرغم أن «أزمة الأسس» هذه قد ظهرت، كما قلنا، في جميع العلوم العربية الإسلامية، وفي وقت واحد تقريباً، إلا أن حدتها لم تكن فيها جميعاً على نفس الدرجة.

---

(1) المرجع نفسه، ص83.

(2) الجابري، تكوين العقل العربي، ص93.

لقد كان الصراع في علم الكلام ما يزال متجهاً بكل ثقله نحو مقاومة الهجمات الآتية من خارج الدائرة الإسلامية (..) أما في علم النحو فلم يكن الصراع داخله يمس الدين مباشرة، لا العقيدة ولا الشريعة، بل كان يغنيهما بما يقدم من إمكانيات الفهم والتأويل للنصوص الدينية.

ولذلك لم يكن هناك ما يستدعي التعجيل بـ: «فرض النظام» بكل الصرامة اللازمة في هذا القطاع الذي كان يتقاسمه أهل الكوفة وأهل البصرة، كما وضعوه من أصول الفهم»[1].

بل ترتب مفهوم العقل ضمن المفهوم السابق للتدوين الناشئ، والذي حرص على سلامة النص؛ لذلك تمت الأصول؛ لنجد الشافعي أول من خط هذا الطريق، فجمع في رسالته الشهيرة جملة القواعد والمبادئ العاصمة من الزلل.

لذلك ظلت هذه الشخصية حدثاً خطابياً يثير كثيراً من الاستشكالات المعرفية، خاصة حينما انحاز في بسط السيادة القرشية، إنه الفقيه الوحيد من فقهاء عصره الذي تعاون مع السلطة السياسية مختاراً راضياً[2].

وهو في اختياره لأفعال قريش، وإلزام لغتها الجامعة إنما غرضه توحيد اللسان العربي، وقد لاحظنا هذا التلازم بين تلك الحقبة، خاصة وأن الشافعي قد تلازم بحثه في الفقه مع بحوث سيبويه في النحو، وكلاهما خدم نسقاً واحداً، هو ترسيخ البيان العربي، وجعله مدار الأمر الذي تجري إليه الأفضلية.

والمقصود بالبيان «هو الخطاب القرآني الذي نزل بلغة العرب، ووفقاً لأساليبها في التعبير والإفصاح والهدف تقنينه.

(1) المرجع نفسه، ص98.

(2) أبو زيد، نصر حامد، الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، المركز الثقافي العربي، المغرب - لبنان، ط1، 2007م، ص96.

أي: تحديد علاقة المبنى بالمعنى، انطلاقاً من أن البيان أصول وفروع، وأن العلاقة بين الأصول والفروع تضبطها المعرفة باللغة العربية، وأن التباس هذه العلاقة، وتشعبها إنما يحصل عند من يجهل لسان العرب»[1].

وهكذا حددت هذه التراتبية بنية العقل العربي التي تساجلت حول أولية السابق في تقديم العقل عند مدرسة الرأي، ومدرسة الحجاز التي جعلته مصدقاً وشاهداً في قولهم الشهير: «إذا صح النقل شهد العقل، وبطل النظر»، يُفهم هنا أن القواعد المشكلة للمعقولية تشكلت من خلال النقاشات حول مسألتين:

- الاعتقاد.
- الخلافة.

حيث يتعلق الأمر«بالرد على المعتزلة ومسائل العقيدة من جهة، وعلى الشيعة في مسألة الإمام من جهة أخرى، وبالتالي التنظير لعقائد أهل السنة بوضع أصول لعلم العقيدة «علم الكلام» على غرار ما فعله الشافعي بالنسبة لعلم الشريعة، علم الفقه»[2].

وكل هذه الأمور حجمت دور العقل، حيث وضع القواعد، تشتغل تحتياً في وضع العقل وضعاً يحيل على التقنين، وهو إحالة جذرية لمفهوم العقل في المعجم العربي الدال على «عقلت البعير قوائمها بمعنى ضبطت، وقيدت. بمعنى عام أن العقل يفيد الضبط والإحكام والتقييد، وهو محض التخريج الفقهي عند الشافعي الذي لجمه بتلك القوانين التشريعية، أو تلك التي وضع أبو الحسن الأشعري في لجم العوام في مسائل في علم الكلام، بل إنها الخلاصة التي وصل إليها الجابري أن العقل الفقهي، والقياس القائم في الفقه هو الأصل المشكل للمجال الكروي للخطاب الثقافي العربي البدايات الأولى لعصر التدوين، وهو ما سماه النظام المعرفي البياني»[3].

---

(1) الجابري، تكوين العقل العربي، ص99.
(2) المرجع نفسه، ص109.
(3) المرجع نفسه، ص126.

إن هذا النظام له نظرة ضيقة للإنسان باتجاه النص، وفصل الإنسان العربي عن أن تكون له نظرة إلى الكون، أو إلى الإنسان ذاته، فهي نظرة داخلية للنص من خلال علومه؛ لذلك قام بالبحث في النماذج الأخرى التي تُخرِّج العقل العربي مخرج التعريف اللالاندي للعقل المكون الذي ذكرناه آنفاً.

فمكونات العقل التي بحث عنها الجابري إنما قام عليها ضمن إطار الماقبل/ والمابعد، ما قبل الإسلام وما بعد التكوين لهذه التاريخية، فتجسد الماقبليات التاريخية للحقبة اللغوية، وأهميتها في الوقوف على تلك المكونات.

وعليه فالمغامرة في البحث عن تلك المكونات تنطلق من عصر التدوين ذاته ذلك «إنه العصر الجاهلي أُعيد بناؤه في عصر التدوين، وإن الحياة الفكرية في الجاهلية إنما أصولها وفصولها في الموروث القديم الذي انبعث في صورته العالمة في عصر التدوين»[1].

ومن ثم يحاول الجابري أن يتخلص من تلك النظرة العاطفية للذات، وهي مجرد نظرة بدوية مستلبة للذات من خلال تباكيها على الأمجاد؛ لذلك لا يمكن أن تدرس بعيدة عن البعد الثقافي الذي كان قائماً على هامشها، أو في صلبها.

يَرُدُّ الجابري بهذا الإحكام ترتيب العقلانية العربية ضمن إطار يتسم بالتجاوز للبنى الرومانسية الحالمة؛ لأن العقل العربي هو البنية التي تقيم في عصر التدوين؛ لذلك فهذا العصر هو الوحيد القادر على إغناء العقل العربي بمصبات جديدة تكون قادرة على تخليصه من حالة الركود؛ لأنه دون عقل لا يمكن تحقيق أية رؤية للكون، أو الطبيعة، أو الإنسان، هذه الرؤية المحددة لقيمة الإنسان في تأمل الفضاء من خلال التجديد الدؤوب للعقل لتحقيق النهضة.

(1) المرجع نفسه، ص186.

ثم قام الجابري بدراسة التداخلات التلفيقية بين النماذج المعرفية التي شكلت تزاحماً داخل العقل من خلال كتابه (**بنية العقل العربي**).

إن مشروع الجابري يتعلق بنسق قومي ضيق، فهو مشروع عمل فيه على استنهاض المبادئ والعناصر القائمة في سبيل تلك القومية، باعتبارها مشروعاً يَحد من الطموح الإسرائيلي في المنطقة، وهذا بُعد آخر في مشروع الجابري له أهميته. وهو ما سماه طه عبد الرحمن «الآليات الفكرانية المسيسة»؛ لذلك نجده خصص كتاباً كاملاً نقد فيه مشروع الجابري، وأعاد فيه جدولة السؤال الذي طرحناه مع الجابري حول كيفية تحقيق تلك الاعتبارات المنهجية، ليس على مستوى الأدوات فحسب، بل على مستوى النظرية عموماً.

و تضطلع بهذا التساؤل نخبة من المفكرين حول ضرورة تجديد الوعي بإعادة النظر في الإعلالات التاريخية للعقل لاستنهاضه من جديد، ومن ثمة تأثيثه بمفاهيم للتأسيس الفكري للكيان العام، وتقديمه بالاعتبار الجزئي، وهو ما قام به «محمد أركون».

4-3- أركون؛ من الاعتقاد إلى الانتقاد:

إن أي حركة للتجديد إنما تنطلق أساساً من القديم، أي: من الوعي به، وإعادة إضاءة الجوانب المقموعة فيه، والوقوف على جمالية استبعدت إلى الهوامش، إما لسبب سياسي أو فقهي نحو تحريك الممكنات التي تسكن ذلك العقل لإحداث النهضة الراهنة المنشودة، وذلك بتخليص الإنسان العربي من حالة الهشاشة التي يجدها في التراكيب الكبرى، والتناقض الرهيب في الخيارات المنهجية، وضبابية المنطلقات نتاج تعقد الرؤية التي تسكن العبارة المجدد فيها.

فقبل الحديث عن المنهج وجب الحديث عن طبيعة العقل الذي نحتاج إليه في تحقيق النهضة المنشودة.

وذلك السؤال التقليدي، أي: العقول قادرة على الانخراط في راهننا اليوم؟ من خلال وقوفنا على مفهوم العقل عند الجابري خلصنا إلى مسألة

دقيقة؛ أن الجابري ميز بين ثلاثة نظم معرفية، ومن ثم ثلاثة عقول تداخلت أزمنتها الثقافية، والراهن العربي مقحم داخل هذا التصادم الثقافي الناتج عن الزمنية الثقافية التي يعج بها النظام الثقافي العربي.

وحاول من خلال عصر التدوين إلى أن يتجاوز العقل البياني المهيمن على نسق الثقافة ليدرس العقول المقصاة من تاريخ الفعل الثقافي، وبين العقل المستقيل وقيمته الدنيوية المشكلة للرؤية حول الكون والإنسان، واستبعد العقل الفقهي البياني الحماسي الرهباني المنفعل بالتراكم على حساب المعرفة، حيث نجده انتصر للفيلسوف صانعاً للعالم المفهومي الأقدر على التفاعل مع أنموذج الحداثة الغربية.

ولكن تبقى المساءلة الجابرية مغلوطة من جهة الادعاء، حيث إن الابتداء تحليل العقل العربي، لكن الانتهاء كان تحليل المضمون، ذلك العقل الذي جزأه إلى مجموعة نظم معرفية بدعوى إعادة كتابة التاريخ، وقد غلبه التهويل السياسي الذي انتشر في مدونته إلى درجة التقسيم بين النماذج الثقافية، وهو تقسيم سياسي أصلاً.

يقدم أركون خطاطة مهمة لدراسة ذلك العقل، بل ولكيفية القبض عليه للوقوف على ما يسميه مناطق الغياب اللامفكر فيه، يقول: «لقد كتب الكثير في وصف هذا العقل من الناحية الشكلية الخارجية، وكتب الكثير عن منتجاته، ونموه، وتطوره، لكن لا يوجد حتى الآن أي تحليل تفكيكي، أو نقد إبستمولوجي لمبادئه، وآلياته، وموضوعاته، واللامفكر فيه، الناتج بالضرورة عن طريقته الأنموذجية الخاصة في تنظيم الحقل المسموح بالتفكير»[1].

لذلك فتحليل العقل يقتضي منا تحليل الوضعيات التي يتخذها هذا العقل في الممارسات اليومية للفعل السياسي المعاصر؛ لأنه أكثر تعبيراً عن كيفيات اشتغال هذا العقل.

(1) أركون، محمد، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، مركز الاتحاد القومي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، ط3، 1998م، ص66-65.

بل على الاهتمام بالشخصيات أو الحداثيات التي تمثلت هذا العقل وجعلته فعلاً اجتماعياً هيمن على المخاطبين، فلا يمكن أن يجر العقل في الكمون، فقوة الممثلين بالمفهوم السيميائي تجعل الوضعية الاجتماعية للاشتغال واضحة وبارزة، ويسهل تحديد الإطار العام للثوابت الكبرى لهذه الممارسة.

ولذلك فإن المقولة الأساسية إنما هي: «الحدثية، أي: ضبط الحدثية في تفردها وتميزها، أو العمل في اتجاه نمط ما في الحدثية، إن ما يهمه هو ضبط الفرديات التي تضع عادة في البديهيات والكليات التي يقدمها الخطاب التاريخي»(1)، لكنه منهجياً يطرح سؤالاً دقيقاً:

«كيف يمكن تحديد هذا العقل؟ أين يمكن القبض عليه؟ هل يمكننا تحديد نص معين يكون موجوداً فيه بشكله، ومضمونه، وآليته الجاهزة؟ وهل يجوز لنا أن نفضل حائلة روحية على غيرها، أو مدرسة على غيرها، أو علماً محدداً دون غيره من أجل أن نفرض من خلال تحليله ودراسته المفهوم النظري والعملي للعقل الإسلامي الكلاسيكي؟... أم أن نستعرض مختلف كلمة عقل الموجودة لدى مختلف الدارسين، ثم نحدد من بينها المفهوم الذي يستحق صفة الإسلامي أكثر من غيره»(2)؟!

لذلك طرحه لتوضيح فكرة العقل الإسلامي يحدد عمله في النقاط الأساسية، حيث إن البحث في وضعياتنا الراهنة تتم الإجابة عنه فيما سماه: العقل الإسلامي الكلاسيكي.

لأن نقد هذا العقل «يشكل الخطوة الأولى التي لابد منها لكي يدخل المسلمون الحداثة، لكي يسيطروا على الحداثة»(3).

---

(1) ولد أباه، السيد، التاريخ والحقيقة لدى ميشيل فوكو، ص105.

(2) أركون، محمد، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص66.

(3) أركون، محمد، قضايا في نقد العقل الديني، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1998م، ص331.

وعليه، وحسب أركون فإن البحث عن العقل الإسلامي إنما يتم انطلاقاً مما أسماه: أسس السيادة العليا في الإسلام، ويمكن تحليل تلك السيادة انطلاقاً من حدث خطابي مهم شكل فاعلية مهمة في تاريخ العقل الإسلامي، أو شكل مركز الدائرة فيه، وهو الشافعي، من خلال كتابة (**الرسالة**) فهو الذي «وضع للخلق قانوناً كلياً يرجع إليه في معرفة أدلة الشرع، فثبت أن نسبة الشافعي إلى علم الشرع كنسبة أرسطو إلى علم العقل»[1].

فهذا الأورغانون أو القانون الذي ضبطه الشافعي هو الذي تحدث عنه أركون، وسماه الإطار الدوغمائي، هذا الأخير الذي اكتسب صفة الديمومة في التاريخ؛ هذا النوع من الانغلاق هو الذي تقوقع عليه عموم المجتمع الفقهي، وشكّل ما يسمى الشريعة.

هذا العقل اليوتوبي: «شغال وفعال ماضياً وحاضراً في كل مجتمعات الكتاب»[2].

إنه نوع من الاستدعاء للعقل الجاهز الذي رسخه الشافعي، حيث إن العقل العربي معتمد دائماً على التأصيل يعيش على الماضي يقول: «من المعروف أن الفكر الإسلامي، كسائر الاجتهادات الفكرية والدينية المعروفة في التاريخ، اعتمد ولا يزال يعتمد على عملية التأصيل.

ونقصد به البحث عن أقوم الطرق الاستدلالية، وأصح الوسائل التحليلية والاستنباطية للربط بين الأحكام الشرعية والأصول التي تتفرع عنها، أو لتبرير ما يجب الإيمان به، ويقوم استناداً إلى فهم صحيح للنصوص الأولى المؤسسة للأصول التي لا أصل قبلها ولا بعدها»[3].

---

(1) مبروك، علي، ما وراء تأسيس الأصول؛ مساهمة في نزع أقنعة التقديس، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2007م، ص70.

(2) أركون، محمد، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص71.

(3) أركون، محمد، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل الحر تاريخ آخر للفكر الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط2، 2002م، ص7.

يفتت أركون في مشروعه بنية الخطاب الإسلامي من لحظة حصول التثبيت فيه، وتأسس الحاكمية على العقول، تلك الأخيرة التي حصل فيها إهدار مضاعف لقيمة العقلاني والإنساني في التاريخ الإسلامي، لذلك، ومن خلال أهم الاستنادات المرجعية، في كتبه نجده يسلط الضوء على مرحلتين شكلتا ضابطاً قاهراً للعقل في الإسلام:

- النصوص المرجعية التي أطلق عليها نصوص السيادة العليا، وهي: القرآن، السنة، قول الصحابي... التي أصبحت آليات مراجعتها مضبوطة بنسق آلي خاضع للمراقبة، وأي تجاوز يؤدي للعقاب.
- مستوى الفاعل الديني أو الشخصي الذي تثبت حاكماً على الخطاب نتيجة امتداد فعل القدامة، واعتباره موجهاً قوياً للخطاب من الخارج، وبعث آليات السيناريو المتكررة في الصراع بين الفرق الإسلامية.

فالنصوص السيادية شكلت بُنى دوغمائية، أو سياجاً دوغمائياً ثبت الأصول التي نمطت العقل في اتجاه معلوم الدلالة، من حيث شهرة المعنى الدال على التقييد والضبط، حيث لا يجوز الخروج عن هذا الإطار المغلق للمدلول العام للعقل.

ويكون في تخريجه ضد الجابري الذي قسم النظم الثقافية في الثقافة العربية إلى: بيان، وبرهان، وعرفان، فأركون يرى أن كل الفرق الإسلامية تختزن مدلولاً مرجعياً للعقل الذي ينتظمه قانون واحد.

هذا الأخير الذي لم تكن له الفعالية المطلوبة لولا سلطان الشخص الديني؛ الذي حدد السياج الدوغمائي العام الذي يشتغل العقل داخله، ولا يجوز له من ثمة الخروج عليه.

وقد وضع على رأس الشخوص الدينية التي نمطت المفهوم، ولعبت دوراً خطيراً في التاريخ الإسلامي: الشافعي، حيث ضبط العقل الإسلامي ضمن سياج محدد لا يمكن الخروج عليه، في شكل سلطة ثقافية وشرعية هي اللائحة التوجيهية للعقل في ممارسة عمله، وأي انتهاك للوائح التعيينية يؤدي

إلى العقاب والتكفير، أو الإهدار الكلي، وهو آلية مرنة داخل عمل المجتمع الفقهي تحديداً.

هذا العمل القاعدي الذي ضبطه الشافعي جعله حيوياً بما يضمن له ديمومة زمنية فيه، فهو فوق زماني، متعالٍ، ومن ثم فالعقل المسلم ينظر دائماً إلى الخلف إلى نموذج تم بناؤه فوق أنموذج يُحركُ ولا يتحرك، ومن ثم أي تحليل للعقل الإسلامي لا بد أن ينطلق من تحليل هذا الأنموذج الذي تأسس سلطة حاكمة على المجتمع المسلم، حيث تصبح الأفعال مجرد قوالب مستدعاة من النص من: الكتاب، القرآن، السنة، الإجماع.

وهي الدرجات التعاقبية المشرعة للعقل الإسلامي، والتي تشكل له الفترة التأسيسية، أو التكوينية، وقد قدمت نفسها عقلاً تشريعياً للناس[1]، وعليه أصبح العقل مفرغ الدلالة من راهنيته، من زمانيته التي تدفع الإشكالي فيه، الذي تحدد فاقداً لسمة الوثبة، الثورة إلا من داخل تلك المصادرة الكامنة فيه، فعل التثوير عنده (الشافعي) نصوصية لا تاريخية.

وحصل سجن لمدلول العقل من كونه فاقداً للإرادة أصلاً، فاقداً لسمة التداعي والطلب، مستلب الفعالية؛ لأنه أصبح دائراً في خانة الترديد والاجترار لا عقلاً إبداعياً، عقل صحراوي قاصر على الانخراط في مجتمع المدينة، وبهذا الشكل يرتكس العقل في لامعقولاته حين يصبح مجرد استدعاء للقديم، وينخرط في لاتواصلية لاعقلانية؛ ليصبح غائراً في طبقات اللامفكر فيه[2].

ومن ثم يفقد المعقول صفة النقد لأنه مجرد ترديد للمحفوظ والاستذكار، هذه الأرثوذكسية النمطية جعلت العقل خزين مرجعية تقليدية، لا تبني العقل في راهنيته بقدر ما تهدر قيمة العقل المتعقل لزمانه، والفاعل فيه.

---

(1) أركون، محمد، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ترجمة هاشم صالح، مركز الاتحاد القومي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، ط2، 1996م، ص167.

(2) المرجع نفسه، ص ص5-6.

وعليه فقد أسست ونمطت تلك الشخوص الدينية المدرسية بعداً واحداً للعقل، وتكون بهذا استلبت جوهراً مهماً للإنسان؛ ولذلك فالمحقق لمشروع أركون يجده يحاول استنبات إنسانية إسلامية من خلال ممارسة عقلانية للدين، لا أن يصبح المسلم مجرد قالب مليء بالأوامر والنواهي.

لذلك سلط الضوء على هذا الجانب الكفاحي للعقلاني في وجه الأرثوذكسية التي تثبتت سلطة نتيجة سن إيديولوجيا الجهاد (Idéologie de combat)[1] حيث ترسخ مدلول العقل النصوصي، وهو لا معقول في الممارسة، حيث يصبح الفرد قيمة مضافة للنص الأصل والفرع، هذا الأخير ملزم بالاتباع لا الإبداع، بل إن الإبداع فضيلة ممقوتة في اتجاه السلوك العام لانضباطها بمبدأ نصوصي، دلالة العقل المهدر.

لم تترسخ هذه الدلالة للعقل إلا بالسيف والكفاح والبطولية، التي يسميها عبد الله العروي «عقل الجهاد» ويناقش فيها علاقة العمران والحرب في الانتقال من البداوة إلى المدينة، وترسيخ الخطاب يحتاج إلى السيف، كما دلل عليه ابن رشد في كتابه (**بداية المجتهد**).

يقول العروي على لسان ابن خلدون: «والملة الإسلامية لما كان الجهاد فيها مشروعاً لعموم الدعوة والعمل الكافة على الإسلام، طوعاً أو كرهاً، تحدث فيه الخلافة والملك لتوجه الشوكة من القائمين بها إليها معاً»[2].

غير أن هذه الإيديولوجيا أصبحت تعاني، في تصور أركون، حرجاً مربكاً في مشروع الحداثة الذي ينبني على قيم التسامح والتعارف، حيث لا يمكن التحاور بمنطق القوة في سبيل ترسيم ادعاء معين، فجعل اللامعقولية الجهادية والمعقولية الحداثية في حالة نقيض.

---

(1) Mohammed Arkoun:Humanisme Islam, Combat et proposition, édition barzakh, alger,2007, p. 48.

(2) العروي، عبد الله، مفهوم العقل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، ط3، 2001م، ص321.

ويحاول أركون، من خلال هذا التحليل، تجاوز أزمة العقل لحظة تكونه، وفي حالة الممارسة من قِبل ممثليه، فهو عمل مزدوج تاريخي وراهني، يحاول تفكيك البنيات المصادرة للعقل في المرحلة التأسيسية، والانحراف الرهيب الحاصل لحظة تمأسسه بنيةً وقفية (وقف العقل على التسليم والاتباع).

هنا يحاول إعادة العقل العربي لانخراطه في عقل الحداثة (إن صح التعبير) وتفكيك الممارسة الإسلامية للامعقولهم نتيجة عدم تواصلهم راهناً مع إشكالات عصرهم، بإعادة حركية المسلم في إنتاج ثقافة معقولية في التكيف مع زمنه، ولعل هذا ما جعل أركون يقارب بين العقلين الإسلامي والعقل الحديث؛ لأن هذه المناظرة تجعل العقل الإسلامي الكلاسيكي في مواجهة إحراجاته وتكلساته المختلفة، بل تجعله يقف أمام لحظة مرآوية شاقة يشاهد فيها تصدعاته التاريخية.

وهنا يلح أركون أنه لابد من تخليص المسلم من اللامعقولية القروسطية التي هي لا معقولية لا تواصلية لصالح معقولية حداثية، يكون فيها العقل متحرراً من كل أشكال الاسترقاق، والعبودية.

«عقل مستقل يخلق بكل سيادة وهيبة أفعال المعرفة، وهذا العقل يرفض الاشتغال داخل نطاق المعرفة الجاهزة أو المحددة سلفاً، إنه يرفض الاشتغال داخل الأقفاص، والسجون»[1].

إن العقل المنبثق الذي يدعو إليه أركون هو الذي يخلص الممارسة الدينية المعاصرة من كل إملاء خارج الآني. وهو عقل محرض على الإبداع، يفتح آفاق الانفتاح مع الآخر، عقل ندي للآخر، عقل متنور في المحيط المتوسطي، عقل تجاوزي يحاول أن يقدم للمسلم بديلاً عن الرجعية، ليصبح عقلاً نقدياً، واثباً، مرتداً على الجاهز، يعتمد التجربة في الآني واللحظوي.

(1) أركون، محمد، الإسلام والحداثة، ص208.

وهناك فرق بين تصور أركون وطه عبد الرحمن للعقل، فهذا الأخير تعززه عند طه عبد الرحمن فرضية التسامح الذي تمجده إيديولوجيا التصوف، وهو عقل منظوري نتيجة التكلس الذي أصاب العقلين المجرد والمسدد؛ لذلك حاول طه عبد الرحمن مفهمة العقل من داخل تميز الخصيصة الحضارية المفارقة للعقل الحداثي التي سيطرت عليها التقنية، حيث يقدم عقله على صورة الكمال الأخلاقي المنزوع من العقل الأول.

ومن ثم فالعقل المؤيد الذي انتصف له أعمق العقول كمالاً، وألصقها بالمسلم، والعقل المؤيد يأتي على نقيض العقلين المجرد والمسدد.

يقول: «فإن العقل المؤيد على خلاف منهما يطلب بالإضافة إلى هذه الرسوم، وتلك الأعمال الأوصاف الباطنة والأفعال الداخلية للأشياء، أو ذواتها، والمراد بالذات ما به يكون الشيء جوهراً، أو قل هويته»[1].

وهو عقل في رأيي منقوص من فضيلة النقد، معلول من جهة الحاجة، فهو عقل وإن كملت أوصافه، وتلاطفت مكامنه، إلا أنه يؤول إلى الفضيلة منه إلى نزعة الانتقاد التي هي في شق منها ذات تبعيج سياسي على الأوسط أو الأبعد.

فالسياسة تطلب السعادة، ولكن نتائجها مكلفة لسنة التدافع التي تحمل داخلها حتمية الصراع، والنقد سمته التجريح والتعريض إنْ في الدعوى، أو في الممارسة.

وهو ما لا يتلازم والتشقيق الذي ذهب إليه طه عبد الرحمن في إضافته لما قصد به العقل المؤيد.

لذلك تدارك معلول العقل بتسنينه لمكامن العقلين المجرد والمسدد في العقل المؤيد.

---

(1) عبد الرحمن، طه، العمل الديني وتجديد العقل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، ط3، 2000م، ص ص 121-122.

وعليه فالعقل المؤيد تواصلي، ليس من جهة الجوارح بقدر ما هو تواصلي من جهة الركون للحداثة مع الإغراق في كوامن الأخلاق الموجبة لتأسيس مجتمع تتكامل فيه الإنسانية على سبيل الحوار والتعايش، مما يؤسس الندية المزعومة، وهي ندية أوصاف لا ندية أفعال؛ ومن ثم فإن العقل المؤيد شرعاني لا علمي.

5- خلاصة الفصل: النقد العربي، المرجعية الفقهية:

إن تحرير العقل العربي، ها هنا، يجعلنا نحرر الوظيفة النقدية الكامنة فيه، لكسر نسق السلطة التي تكون فيها دلالة قارة، فتحرير الكلي العقلي يؤدي إلى تحرير الجزئي «الوظيفة النقدية» الاسترقاق الذي اختزنه فيها وفق قواعد مخصوصة للعقل الفقهي/البياني، أو لنقل ولدت صيرورة العقل العربي عامة مفهوماً نصوصياً للنقد.

إذا عَلِمنا أن العقل العربي، فيما تقرر، تكون في فضاء من توليد النصوص، وترسيخ قداستها لحصول الضبط والابتداع بين الجماعة. والنقد تابعاً للمؤسسة لا يبدو إلا أن يكون آلة في يد السلطة تابعاً للقيم اللغوية والنحوية والكلامية، بل ومثبت لتلك القيم، ومدافع عنها.

لذلك ظل النقد محافظاً على هذا القدر من الثبات لا التحول، وأي مراجعة للوظيفة النقدية تتطلب منا مراجعة العقل المكون لتلك الثقافة.

وهنا نكون أمام أمرين:

- إما أن نقطع مع نقدنا فنلتفت لنقد غيرنا وأجهزته، ونستضيء به لفهم تراثنا.
- وإما أن نجدد في الآليات النقدية المتكونة في صلب العقل الفقهي، على اعتبار أنه الواصل لذواتنا مع تراثنا، والباعث للتواصل مع سنن العرب قيماً، وعقيدةً، ومعرفةً.

فحاصل التجديد يؤدي إلى تخارجه من جديد نقدياً، ولعل هذه الدقيقة شعر بها كل من حسن حنفي[1]، وأبو يعرب المرزوقي[2].

بل هي التي انتهى إليها طه عبد الرحمن في حديثه عن تثوير علم كلام جديد يقول: «فإذا تبين أن «العقلانية» الكلامية تنبني على مبدأ «الفعل» و«المفاعلة».

فإن علم الكلام جديد يصبح السبيل النافع والجاد لتقويم النزعات الفكرية، والاختيارات المنهجية المستجدة، وللنظر في التغيرات العميقة التي أحدثها التقدم العلمي والتقني في مكونات المجتمع المسلم»[3].

---

(1) نجده يعرج قائلاً: «ومن ثم يعرف التاريخ من خلال النص، وليس من خلال التاريخ الذي يكشف نفسه من خلال النص، والنص مرآة له. ليس النص من وضع التاريخ ومجرد انعكاس له. النص هو الذي يجدد التاريخ، ويفرض نفسه عليه، وليس التاريخ هو الذي يجدد النص ويكون بنيته. النص له استقلاله الذاتي عن التاريخ. والتاريخ مجرد حامل له، النص مستقل عن التاريخ ويظهر فيه. يقدم النص ثم يبتعد عنه» (حسن حنفي: من النص إلى الواقع، ج1، مركز الكتاب، ط1، 2004م، ص24). وعليه فأي إبداع خاص بالنظرية النقدية العربية إنما عليه أن ينطلق من إعادة ترتيب علاقة النص بالتاريخ، وتمثل دقيق لمعنى النص، والمناهج العاكفة عليه؛ لذلك نجد حسن حنفي قسم كتابه إلى جزأين، تناول الجزء الأول: تكوين النص، محاولة لإعادة بناء علم أصول الفقه. الجزء الثاني: محاولة إعادة بناء أصول الفقه.

(2) «يحاول أبو يعرب المرزوقي أن يبحث عن تمام آلة الإصلاح الكلي من خلال تنوير نموذجي ابن خلدون وابن تيمية من استصلاح العمران إلى أخلقته الأجهزة التي تتساكن داخله؛ لتوافق المطلب العقلي مع المطلب الشريعي، وتناسب الحاجة الشهودية مع الحاجة الدنيوية الاستخلافية. ويرى أن ضرورة التناسب بين العلم الطبيعي، العمران والعلم الشريعي، الفقه، يؤدي إلى تجديد الآليات الجزئية الدافعة على التناسب من خلال بعث الفرد في العمران بإعادة زمنية من تحصيل النقد الكلي لبلوغ الكمال الشريعي. يعالج هذه المسألة في كتابه».
المرزوقي (أبو يعرب)، البوطي (محمد سعيد رمضان)، إشكالية تجديد أصول الفقه، دار الفكر المعاصر، بيروت - دمشق، ط1، 2006م.

(3) عبد الرحمن، طه، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص157.

لأن حاصل النقد في راهننا لا يعدو أن يكون ألفاظاً تتراكب من بعضها، لا مفاهيم مؤكدة للنظرية.

وهنا تنكشف مأساة النقد العربي من خلال مباحثه المختلفة، فهو ما يزال يخبئ داخله تلك المنظومة، فأي تجديد له يرمي أولاً إلى تثوير الكلي للمنظومة الفقهية؛ لأن النظرية النقدية بالمآل هي نظرية فقهية تراكمت نقاشاً حول «إعجاز القرآن».



الفصل الثاني

العقل النقدي الغربي
إشكالات المفهوم وتحولاته

«ليس هناك من شك بأني موجود، إن كان يخدعني، ويخدعني مهما شاء، فإنه لن يستطيع على الإطلاق أن يجعلني ألا أكون، ما دمت أفكر بأني شيء ما».

بول ريكور، «الذات عينها كآخر»

1- النظرية النقدية، من العقلانية إلى العقل النقدي:

ليس المقصود هنا التوسع في توصيف النزعة النقدية عند الغرب، بقدر ما هي محاولة تقرير مسألة أساسية هي أن الممارسة النقدية الغربية عرفت استمرارية وتحولات لم تعرفها النقدية العربية، وهذا يدفعنا إلى البحث عن ماهية الأسباب الكامنة وراء هذا الاندفاع.

وهنا ندرس جملة من المفاهيم التي -أراها من وجهة نظري- نقلت البحث النقدي الغربي إلى ما هو عليه، وفي فهمنا لهذه السيرورة يمكننا فهم معضلة تكلس النظرية النقدية العربية، **وعليه يتم البناء في الآخر فهماً فقط، وليس إضافة له، فتلك مسألة لا أدعيها.**

وهنا أقصد تمرحلات النقد الغربي من وجهة معرفية تم فيها بناء ونحت انتقادية خاصة بهم، ومعها سأمارس نوعاً من التشريح الخاص بتعيين الاحتباس التاريخي في نقديتنا العربية.

وهنا أريد أن أنوه بمسألة دقيقة، هذا الافتراض لا يجعلني أسلخ عن الثقافة العربية النزعة النقدية، فهي كامنة في العقل، ولكنها مُحتبسة ومُعطلة، وإنما لأجيب عن ذلك التساؤل: لماذا لم نؤسس نظرية نقدية الآن/ هنا في الراهن؟

هذا الأمر يجعلني أقرر، فيما تابعت، مرحلتين أسَّسَتا لاستمرارية التفاعل النقدي عند الغرب الذي لا يجب أن نحصره في اتجاه أدبي، أو فلسفي، أو اجتماعي بقدر ما هو حالة عامة وجذرية، هي:

- مرحلة العقل النقدي/ مرحلة وضع المفهوم.
- مرحلة النظرية النقدية/ مرحلة وضع المصطلح.

تم التواضع سابقاً على أن السؤال النقدي المسؤول المفعم بالأخلاق، حسب طه عبد الرحمن، قد تجاوز السؤالين اليوناني والحديث، هذا التجاوز لا يعني الإلغاء، وإنما يُرسخ فكرة التداعي أو الديمومة التي حدثنا عنها ميشال فوكو[1].

بمعنى أن هناك استمرارية في الخطاب النقدي الغربي، فهو يقوم على المراجعة، الفحص، التأويل، التقويض، قراءة الطبقات العبارية لتاريخ المساءلة النقدية، هذا ما يفرض أن الحدثية، الراهنية خلخلت فهمنا التقعيدي عن المعنى الشائع للنقد الذي يدور في مفهوم الحكم.

إن تاريخ النقد هو تاريخ المنعرجات، فالمنعرج لا يحيلنا على الانحراف أو العدول بقدر ما يحيلنا على التجاوز، القفز بين الطبقات الخطابية الكبرى التي تثبتت في شكل عصور إبستمية.

---

(1) Judith Revel. Dictionnaire Foucault, p. 36.

إن النقد في الدراسات المعاصرة أصبح كائناً مفهومياً، أسس لنفسه -انحيازاً- شخصية مفهومية، ولذلك لا يمكن لأي كان -نظراً، ممارسة- أن يتخلص من الروح النقدية، فهذه الشخصية المفهومية (Personnage Conceptuel) تكونت من خلال التقعيدات المدرسية حول المفهوم.

على هذا الأساس، علينا أن ندرك مسارين أساسيين هما صلب الإشكالية التي أعرض لها، من أجل أن نقف على الخلل الوظيفي في تاريخ المفهوم العربي، من وعي عميق لكل هذا المخاض العسير الذي يتطلب منا فهماً كلياً لمهمة الناقد؛ باعتباره حاملاً للأنساق الكلية لثقافة معينة، وفهم وظيفة النقد من كونها طريقاً يحقق مصلحة إصلاح الانحراف الذي يقع في نسق حضاري محدد.

هذان المساران هما:

- **فهم المسار الديمومي للنظرية النقدية الغربية.**
- **فهم المسار المتعثر للنظرية النقدية العربية.**

سنرجئ الإجابة عن الغرض لتمام التشخيص العام، التعميمي للمسار الطبيعي للنقد الغربي من قبيل أن الحقيقة لا تدرك إلا بضدها، وعليه فالدراسة الفاصلة لمسار النظرية النقدية الغربية قامت أساساً بإعادة تقويم أمرين:

- **تقويم الآلة (العقل).**
- **تقويم الوظيفة (النقد).**

1-1- النقد الجذري؛ حدود العقلانية:

إن إعادة الاعتبار للنقد لا يكون إلا بتثوير العقل، فالنقد الذي مكن السيرورة التاريخية لهذا العقل من أن تضبط مساحات اللامفكر فيه، حيث إن العقل لا يتصف بميزته إلا من خلال الفعل النقدي، فالنقد هو حالة التعقل الممكنة لإعادة ترتيب العالم، وتقويم المسار.

ذلك أن الكشف عن العقل الفاعل، هو الكشف عن الإنسان الكامل القادر على الاستئناف الحضاري؛ لأنه لا شيء غير تحريك العقل الكامن فينا من أجل إحداث هذه الغاية، فالإنسان هو الكائن الحي الوحيد الذي تظهر قوته من خلال العقل، ولا شيء غير العقل[1].

إن الاهتمام بهذا المقدر يمكننا من معرفة زوايا الإهمال التاريخي، ولقد انتبه عديد الدارسين العرب إلى هذه الحقيقة في المسار الطبيعي للتاريخ[2]، ذلك أن العقل مخلوق تاريخي، لا يتم إصلاحه إلا بالنقد.

فالجواب المقدم في هذا الطرح لا يدعي الكمال، ذلك أن العقل الغربي غير مكتمل في ذاته، وإنما سنربط بين أمرين في شكل قاعدة تحفظ أطروحتنا من الوقوع في التهافت.

كلما حصل دفع لمفهوم (العقل) تبعه تغير في الأدوات والإواليات التي تجدد النظر إلى العقل ذاته.

وعليه نعدّ أن النظرية النقدية أنقذت العقل من اللاعقلانية، وذلك حينما اتخذ: «أصحاب النظرية النقدية من النقد أداة لتغيير المجتمع من جذوره، وللكشف عن اللاعقلانية التي تمخضت عن العقل ذاته، لم يكن رفضاً للعقلانية، كما قد يبدو ذلك من القراءة السطحية لأفكارهم، بل كان في الحقيقة دعوة إلى مزيد من العقلانية التي تدرك التعبير والاختلاف بدلاً من الوحدة والتوحد»[3].

هذا العقل لا يمكن أن ندركه جملة واحدة، وإنما يتم تقصيه من العناصر المتحولة في التاريخي، من طبقات المعنى التي يختزنها، فهو إذاً طبقات

---

(1) Martin Heidegger, le principe de Raison. éditions Gallimard, Paris, 1962, pp. 112-115.

(2) أشير هنا إلى الدراسات التي قدمها، محمد عابد الجابري، طه عبد الرحمن، عبد الله العروي، جورج طرابيشي، الطيب تيزيني، حسن حنفي، نصر حامد أبو زيد...

(3) مجموعة من الدارسين، فلسفة النقد والفلسفة في الفكر العربي والغربي، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، ط1، 2005م، ص62.

تكونت في التراث الغربي، وهو في الناتج التاريخي خزين العصور الإبستمية التي صاغت البنى الخطابية المتغايرة؛ مركزية وهامشية، وهي بنى منفصلة، عبارة عن صفائح تكتونية، كل مرة تعود الصفيحة، الطبقة المعرفية في شكل جديد من خلال ما سماه هايدغر (Heidegger,Cercle Du Principe de Raison) حلقة المبدأ العقلي.

ذلك أن كل مبدأ عقلي ينطلق أساساً من تناقضات العقل في ذاته من خلال ملفوظاته، هذا المبدأ يتمثل أو يتعين في مجال مسار الفكر الغربي، ومن ثمة يعطينا هذا المبدأ رؤية (Vision) أو مقولات تخص الإنسان الغربي في مساره الفكري[1].

وعليه؛ يقتضي البحث الحفر في الصفائح الجيو-فلسفية[2]؛ لأن الكينونة مرتبطة بالأرض، الإقليم، فـ: «قراءة دولوز للتفكير الفلسفي الغربي اعتمدت على مفاهيم هندسية ذات البعد الجغرافي، الصفائح النقدية التي تتجاوز، أو تحتك، أو تتداخل على غرار التضاريس محدثة ما يسمى بـ: الزلزال»[3].

هذا الزلزال الذي يحدث حراكاً تكتونياً على مستوى المفاهيم، فتتحول معه الطبقات المعنية للمفهوم لصالح آخر نتيجة ما يحدثه الإرباك العام من تغير الوضع المفهومي، ومن ثم تغير الوضع الإحالي للمفهوم، وعليه تغير المفهمة وتشكيلاتها.

والعقل في عمومه هو الناظم للمعرفة، مرتد على ذاته بذاته؛ لأنه لا شك أن البدايات الأولى للعقل الغربي، انطلقت أساساً من تقديس هذه المسلمة، وهذا الذي بينَه روجيه غارودي حين تحدث عن المسلمات الأساسية للحضارة الغربية التي أجملها في مسلمتين، هما:

---

(1) Martin Heidegger, Le principe de Raison, pp. 57-58.

(2) عبارة لـ: دولوز (جيل)، وغتاري (فليكس)، في كتابهما: ماهي الفلسفة.

(3) الزين، محمد شوقي، الإزاحة والاحتمال (صفائح نقدية في الفلسفة الغربية)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، ط1، 2008م، ص8.

«1- مسلمة أولوية الفعل والعمل، ولقد لخصها في مقولة فاوست غوته التي تقول: إن الإنسان يكشف عظمته كلها وهو يعمل بلا تقاعس.
2- المسلمة الثانية هي أولوية العقل: هذا العقل الذي حل به الفرد مشكلاته المختلفة.

وقسمها غارودي إلى عقلانيتين: العقلانية الكبرى، عقلانية سبينوزا وهيغل، التي يحل العقل بالنسبة له، مشكلة النهايات، أو خاصية العقلانية الصغيرة- عقلانية وضعية «أوغست كونت» التي يحل العقل بالنسبة لها مشكلة الوسائل، والتي تكون كل مشكلة غير هذه المشكلة باطلة، هذه الوضعية قد ولدت العلموية، والتكنوقراطية»[1].

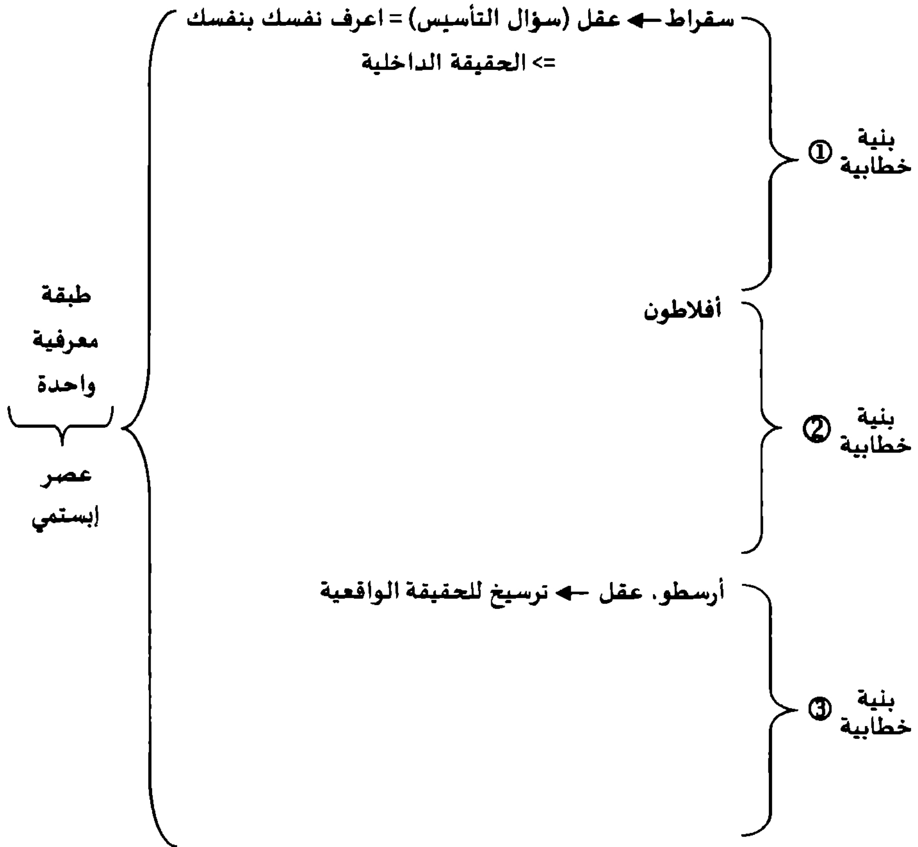
ولو أن هذه البدايات الأولى سيطر فيها التفكير الأسطوري[2] على الوعي التاريخي، هي البدايات التأسيسية للامعقولية التي شكلت إزاحات مهمة في شكل المفهوم؛ الذي تنقل من الدلالة الطبيعية إلى الدلالة الميتافيزيقية إلى غاية حصول القلب الكبير في الجهاز المفاهيمي الغربي للعقل مع الثورة الكوبرنيكية، ولكنها حافظت بداية على الدلالة الطبيعية، مع تثبيت الوعي العلمي للأرسطيين الجدد.

وانطلاقاً من رباط القول الآتي؛ يتحدد أن النظرية النقدية كانت ارتدادية متقلبة لا تؤمن بالثبات؛ لأن المجتمع الغربي مجتمع «غير ساكن وإنما

(1) غارودي، روجيه، من أجل حوار بين الحضارات، ترجمة ذوقان قرقوط، دار النفائس، بيروت، ط1، 1999م، ص37-38.
(2) إن مسألة الأسطورة من أشد المسائل حساسية في الثقافة العالمية، وتلك الإسقاطات السخيفة التي باشرها بعض مفكرينا على العقل العربي من أنه عقل أسطوري، نحتاج هنا إلى تخريج هذا العقل مع ما يتناسب معه، لما يمكن أن يكون بنية غائبة في تكوينه، فالأسطورة ليست بنية معزولة عن الإطار العام لمسار الحضارة، لذلك تخريجات مفكرينا من أمثال: السيد القمني ومحمد أركون جانبت الصواب، في تقديري للمبالغة في مسألة أسطرة المكونات الجنينية للخرافة العربية؛ التي لم تكتمل وحدتها البنيوية لتصبح فعلاً أسطورياً.

ديناميكي، حيث تتغلب الحركة على النظام الذي سوف يولد مفهوم «التطور» النمو، فالتطور بمعناه المبدئي هو، قبل كل شيء على مستوى الفرد، تفتح جميع إمكانياته التي يحملها فيه»[1].

لقد عمل هذا العقل على تفسير الوعي داخل العقل؛ ليعيد تشكيل عقل جديد متجاوزاً الأغلوطات التي وقع فيها العقل السابق، وهي عقول تكونت في شكل طبقات من خلال الممارسين مثلاً:



(1) غارودي، روجيه، من أجل حوار بين الحضارات، ص37.

تُشكل هذه العقول الثلاثة طبقة معرفية واحدة، وهي الصفيحة النقدية للعصر اليوناني، لكن الفلاسفة باعتبارهم يمثلون أس الممارسة الخطابية، هذه الممارسة لا تكف عن تجاوز بعضها، لا على سبيل الانفصال، وإنما على سبيل التحاور والإضافة التي تشكل البنية العبارية للصفيحة النقدية -العصر اليوناني- ولكن مبدأ الاستقلال يتحقق داخل هذه الصفيحة عن طابعها الكلي وليس النسبي، لما يميزها كعصر إبستمي يحقق شخصية العصر، هذه الإبستمية لا تنفي التاريخية، إنما تحددها فقط ضمن راهنية للتعرف على الخصائص الخطابية التي تميزه عن غيره من الخطابات.

إن الفيلسوف يمارس التفكير ضمن نسقه الأعلى من الطبيعي إلى اللاهوتي، إنما يقوم بوظيفة نقدية جذرية، ينسى من خلالها المبادئ التي ارتكز عليها بداية، ذلك أن هذه المبادئ شكلت الساكن الذي يعني الهوية.

«ذلك أن المبدأ يعني استقرار التعريف لموضوع أو لشيء في وجه كل المتغيرات التي تطرأ عليه، فإذا ما تجاوزت هذه المتغيرات حدود الهوية حدث الانتقال إلى صعيد هوية أخرى، أي: لم يعد الموضوع أو الشيء هو نفسه»[1].

وتأسيساً على الذي تحدد، تبين أن العقل يقوم على الوثبة، وهي التجوال والترحال بالمفاهيم لنحت مفاهيم جديدة في النهاية، ولعل هذا الذي أشار إليه هربرت ماركوز[2] حين تحدث عن فلسفة هيغل قائلاً إن: «تفسير فلسفة

---

(1) الصفدي، مطاع، نقد العقل الغربي؛ الحداثة وما بعد الحداثة، ص33.

(2) يقول هربرت ماركوز عن فلسفة هيغل: «ويحتل العقل مكانة مركزية في فلسفة هيغل، فقد كان من رأيه أن التفكير الفلسفي لا يفترض مقدماً أي شيء عداه، وأن التاريخ يبحث في العقل، وفيه وحده، وأن الدولة إنما هي تحقق العقل... ولقد ربط هيغل بين العقل وبين الثورة الفرنسية، وأكد هذه الرابطة أعظم تأكيد، فالثورة قد طالبت بألا يعترف بصحة أي شيء في أي دستور سوى ما يتعين الاعتراف به وفقاً لحقوق العقل» ماركوز، هربرت، العقل والثورة؛ هيغل ونشأة النظرية الاجتماعية، ترجمة فؤاد زكريا، دار الوفاء، الإسكندرية، ط1، 2008م، ص ص 32-33.

هيغل على أنها فلسفة ثورة، وأن العقل عند هيغل لابد وأن يؤدي بالضرورة إلى ثورة، وأن العقل نفسه قد نشأ من التفكير على الثورة»[1].

وعليه فإن التأسيس إلى الدفع النقدي إنما ينبعث من أزمة العقل المتجددة، حيث يصل كل مرة إلى منتهاه من خلال تجديد الآليات النقدية لإعادة تقويم مسار العقل، ومن ثمة إعادة تخريجه مخرجاً جديداً؛ لذلك يعيش العقل الغربي حالة من القلق الوجودي الناتج عن الانتقال بين سكونات مختلفة «والثورة -كما يدل عليها اسمها- هي حركة بين سكونين، ولو لم ينطلق العقل من فكرة السكون لما أمكن قياس الحركة»[2].

حيث لا يكاد هذا العقل يركن إلى الراحة، فهو في حالة مخاض أو حراك، يجدد في كل مرة معجمه الذي يفهم به.

لقد ربط التاريخ الغربي بين تاريخ العقل وتاريخ الفلسفة، ففي هذا المصب يقول جورج طرابيشي: «يرتدي تاريخ الفلسفة، من حيث هو تاريخ نظر العقل في العقل أهمية استثنائية»[3].

بدأ العقل يركز إمكانياته النقدية من خلال ترسيخ المنهج التجريبي، هذا الحراك كان ناتجاً عن الدعوة التي نادت إلى «وقف تغلغل الفكر القديم في ثنايا الفكر الجديد، وربط هذا الفكر بالطبيعة مباشرة، ويجمل «أندرسن» الآثار التي تركها بيكن في الفكر الحديث بالنقاط الثلاث الآتية:

1- حرر العلم من حفظ المعارف وترديدها، وخلصه من طريقة النقل والرجوع إلى التراث.

---

(1) حنفي، حسن، في الفكر الغربي المعاصر، دار الفكر العربي، القاهرة، ط3، 1987م، ص413.

(2) الصفدي، مطاع، نقد العقل الغربي، ص34.

(3) طرابيشي، جورج، مصائر الفلسفة بين المسيحية والإسلام، دار الساقي، بيروت، ط1، 1998م، ص13.

2- دعا إلى الفصل بين العلم البشري والوحي الإلهي.

3- نادى إلى فلسفة جديدة، ترتكز على أساس متين من العلم الطبيعي، لا من الميتافيزيقا التجريدية»[1]، وبهذا الافتراض حصل تجاوز للتعاليم الميتافيزيقية، أو تم تقويض الفكر القديم. هذا التجاوز أدى إلى انهيار: نسق الفكر القديم وأنموذجه اللاهوتي، وحل محله نسق آخر أكثر كفاءة وقوة»[2].

إن هذا النقد لم يقف عند إزاحة النسق اللاهوتي، بل جعله يقيناً داخلياً للذات الغربية، بل حصل التمييز بين ما هو داخل الذات، وبين ممارسة الذات لهذا النسق، ومن ثم أعاد هذه الذات إلى جوهرها الأساسي وهو التفكير، من منطلق أن الذات العارفة هي التي تضفي على الوجود حقيقته؛ لأن الحقيقة ساكنة في الذات، قائمة داخلها.

وهذا هو أس الكوجيتو الديكارتي الذي يتوزع في ثلاثة اتجاهات: إثبات الذات العارفة، ثم الله، ثم العالم، فالمبدأ «أنا أفكر، أنا موجود»[3] حقق دفعاً مهماً في تخريج إنسانية الإنسان باعتباره فكراً، وأدى هذا الأساس إلى انتصار العقل من خلال تثبته حاكماً أساسياً في الواقع.

ويعد الشك الديكارتي فتحاً مهماً في سماء العقلانية الغربية؛ لأنها أعادت ترتيب الذات، وردّها إلى اليقين، ذلك أن: «اليقين هو الضالة التي نشدها ديكارت طول حياته»[4]. هذا الأخير مصدره العقل من كونه: «أعدل الأشياء توزعاً بين الناس»[5].

---

(1) إبراهيم، عبد الله، المركزية الغربية، ص66.

(2) المرجع نفسه، ص67.

(3) René Descartes. Discours De La Méthode. Cérès édition Tunis 1995. p. 32.

(4) ميمون، الربيع، مشكلة الدور الديكارتي، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 1982م، ص19.

(5) المرجع نفسه، ص21.

والعقل عند ديكارت: «هو النور الطبيعي الذي منح لنا لنفهم نفوسنا وما يحيط بنا، ولنحل المشاكل التي تعرض لنا»[1]، ولقد قدمت انتقادات كثيرة لفلسفة ديكارت من قبل العديد من الفلاسفة، أبرزهم ليبنتز وسبينوزا، وتأكيدهم على ضرورة أن يبقى العقل مستغرقاً في تأمل ذاته.

فالعقل كان بداية هدية الله إلى الإنسان، ثم أصبح إلهاً في ذاته بالنسبة للعقلانيين (Les Rationalistes) ليصبح العقل معقوليات تشكل الأنظمة الثقافية المختلفة للإنسان؛ لتقوم فلسفات تُقوض هذا المركز.

وبهذا الفتح بدأ التنوير كونه من منتوجات الحداثة في إثارة السبل التي تنتج العقل لتنخرط في عمل مزدوج؛ **أولاً**: قراءة الواقع بمشاكله، **ثانياً**: تحليل التراث في ضوء الراهن، وهو عمل مجهد يتطلب آليات جديدة كانت الأسلوب الذي بعث الحداثة من خلال النظرية الديكارتية، والنحت فيها من الداخل.

ولم تكف المطارحات عن تقديم نقدها للعقل الذي يسكن التاريخ، يسكن مناطقه المحرمة، عمل التنوير على النهوض بهذا العقل وفق الحاجات التي يقتضيها السياق الاجتماعي/ النفسي للمطلب الجماعي.

ومن ثم فالمطلب الذي أثار عصر الأنوار: «هو خروج الإنسان عن حالة قصوره، لأن السبب فيه لا يعود إلى عيب في الفهم، وإنما يرجع إلى غياب القدرة على اتخاذ الموقف والشجاعة في استخدام الفهم دون قيادة الآخرين، إن شعار الأنوار يتلخص من هاته العبارة: اجرؤ على استخدام فهمك الخاص[2].

1-2- العقل نقدياً؛ المسار التأسيسي:

استطاع العقل بهذا المسار في تاريخ أفكاره أن يجد إطاراً عاماً ينتظم

---

(1) المرجع نفسه، ص21.

(2) سبيلا (محمد)، بن عبد العالي (عبد السلام)، الفلسفة الحديثة (نصوص مختارة)، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، ط1، 2001م، ص287.

داخله؛ ليتمكن العقل من رسم نظرية جديدة أطلق عليها: النظرية النقدية، مع أن النقد علة العقل، فالمعقولية نقدية أساساً، ومن أهم ممثليها كانط (Kant)، هذه المطارحة التي التبست بالنزعة التوفيقية بين التيارين التجريبي والعقلاني، فالتيار الأول يعتقد «أن التجربة الحسية هي أساس كل معرفة»[1].

أما التيار العقلاني فيعدّ «العقل مصدراً لكل معرفة، باعتباره ملكة حائزة على شروط المعرفة»[2].

هذا الجمع الذي ولفه كانط مكنه من أن تكون له «عقلانية جديدة تمتص غلواء التيارين المذكورين، وتقدم فلسفة عقلانية نقدية ترث إنجازات الفكر الفلسفي»[3].

فالنقد -في تصوري- هو بناء لخطاب العشق المسكون بلذة مدهشة؛ حين يخولك لأن تستمر في الحياة دون أن تخسر عقلك هو: الحب الذي يُكنه الكائن العاقل للغايات العظمى للعقل البشري.

لقد قام كانط بتحليل العقل نفسه، ورسم صورة جديدة لطبيعة العقل الذي يقوم بنقد ذاته، ووضع الشروط القبلية التي تجعل التجربة ممكنة، فالعقل، كما يقول كانط، في المدخل إلى (**نقد العقل الخالص**): «هو الملكة التي تمدنا بمبادئ المعرفة، وهذا العقل لن يكون هو التوسع في معرفتنا، بل سيقتصر على تطهير عقلنا، وتخليصه من الأخطاء»[4].

يعمل كانط على بناء الإنسان نقدياً في تنويريته، إقامة الإنسان في حدود العقل، من خلال معرفة العقل لذاته؛ لذلك يقيم: «كانط محكمة للعقل يكون

---

(1) إبراهيم، عبد الله، المركزية الغربية، ص86.
(2) المرجع نفسه، ص86.
(3) المرجع نفسه، ص87.
(4) مجموعة من المؤلفين، فلسفة النقد ونقد الفلسفة في الفكر العربي والغربي، ص40-41.

فيها العقل حاكماً في شأن العقل، وعليه فإن مهمة نقد العقل محصورة بالعقل نفسه، كي يعرف نفسه، ويعقلها بعيداً عن العقل اللاهوتي المتعالي»[1].

إن العقل في تصور كانط لا يتعلق بالتجربة، وإنما يزود الإنسان بالتصورات، ومن ثم فإن اهتمام العقل متعال، أي: معرفة خارجية للتجربة الحسية؛ لذلك هو ملتبس بالنزعة الترانسندنتالية، هذه المعارف خارج عالم التجربة الحسية لا يمكن إدراكها إلا عن طريق العقل المجرد، وهو مجال اهتمام هذا العقل النظري؛ الميتافيزيقا، من كونها تقع خارج التجربة الحسية.

وهذا الذي ناقشه في كتابه (**نقد العقل الخالص**) الذي جعل منطلقه تساؤلاً دقيقاً: «هل هنالك ملكة معرفة عليا؟ ونقد العقل العملي: هل هنالك ملكة رغبة عليا، ونقد الحكم: هل هنالك شكل أعلى للذة والألم»[2].

إن ربط الإنسان بممكناته العقلية والذهنية هي التي وضعت كانط في أس خطاب التنوير الغربي، حيث توجه إلى مسماه بنقد العقل، ومن ثم يتصور أن أي تأخير في مشروع التنوير: «هو بمثابة اعتداء على الحقوق المقدسة للإنسانية»[3].

وقد عرف التنوير بقوله: «أن يوضع البشر بحيث يمكنهم استخدام أذهانهم في أشياء الدين بكل أمانة وإنصاف، من دون أن يقودهم في ذلك آخر، أو هو خروج الإنسان من حالة الوصاية التي يكون قد أذنبها في حق نفسه»[4].

والتنوير الذي قصده كانط؛ مفاده أن العقل مكتف بذاته في مراجعة ذاته؛ لذلك ميز بين ثلاثة مستويات لهذا العقل: العقل الخالص، العقل العملي،

---

(1) كوش، عمر، أقلمة المفاهيم، تحولات المفهوم في ارتحاله، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، ط1، 2002م، ص69.

(2) دولوز، جيل، فلسفة كانط النقدية، ترجمة أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية، لبنان، ط1، 1997م، ص10.

(3) المسكيني، فتحي، الفيلسوف والإمبراطورية في تنوير الإنسان الأخير، ص202.

(4) المرجع نفسه، ص203.

ملكة الحكم، استطاع كانط أن يتجاوز، نقدياً، المأزق الغربي الذي أنتج الكوجيتو، فمع الثورة الكوبرنيكية استطاع: «استبدال فكرة انسجام بين الذات والموضوع (اتفاق نهائي) فمبدأ الخضوع ضروري من الموضوع للذات»[1].

إن هذا الخروج كان من خلال اكتشاف كانط للملكة المشرعة، وهو العقل، من بيان لملكاته المختلفة، وهي أساساً المخيلة - الإدراك، ذلك أن العقل هو الذي يمدنا بمبادئ المعرفة.

ويستخدم كانط للوصول إلى هذه الغايات منهجاً سماه بـ: المنهج الشارطي الترانسندنتالي، فالمنطلق الإبستمولوجي الكانطي يتحرك من خلال استثمار بعض المفاهيم التي استخدمت في عصر الأنوار.

فالترانسندنتالية (Transcendantale): كل معرفة ممكنة تتحقق في النهاية، وليست كل شكل معرفي، بل هي الشكل المعرفي الممكن في النهاية، والفلسفة المتعالية هي دراسة للمعرفة الإنسانية؛ «رأي، موضوع معرفي نعرفه (...) بل يمكن أن نضيف إلى هذا التعريف أن كانط كشف عن أهم معامل لهذا الوصف، هو معرفة الشروط التي تجعل المعرفة ممكنة من خلال تحديد المعارف والتصورات القبلية، فالترانسندنتالية موجودة في كل التصورات الماقبلية»[2].

إن الأحكام الماقبلية عنده نوعان:

«أ- هناك الأحكام التحليلية التي تكتفي بتفكيك موضوع الحكم دون إضافة.

ب- وثمة الأحكام التأليفية، وهي أحكام تفسيرية»[3].

وهذه الأحكام تعمل على بناء تصور فلسفي رصين، ذلك أن التفكير الترانسندنتالي، كما يقول، يعطي للفلسفة: «دورين متميزين، الأول باعتبارها

---

(1) دولوز، جيل، فلسفة كانط النقدية، ص25.

(2) Olivier Dekens, Comprendre Kant. Collection Cursus. Philosophiē Paris, 2008 pp. 28-35.

(3) مجموعة مؤلفين، فلسفة النقد ونقد الفلسفة، ص30.

محكمة العقل، أي: الذات العارفة التي من خلالها نفهم العالم، ونفهم أنفسنا بشكل عقلاني، وبناء على هذا الدور الأول يتحدد دورها الثاني، وهو أنها لا تستطيع أن تحكم على نتائج العلوم الأخرى فقط، بل تقوم بتنظيمها أيضاً بتحديد المكان الصحيح لكل منها، ومجال مصداقيتها، ومنهجها السليم»[1].

ويعدّ كانط أن دور الفلسفة يرتكز أساساً على هذه النزعة النقدية من خلال التحليل المعرفي الذي يسند إلى الإنسان-راهناً- مهمة كونه كائناً متفلسفاً، ومفكراً في ذاته، وفي مساره التاريخي[2].

فالتفكير المعاصر يمكن أن يُقرأ/يُعرَّف ابتداءً من كانط؛ لأن كل الفلسفة تتبع كانط في النهاية ستجيب عن سؤال واحد، من يحكم الكل: ماذا يمكن أن يحققه عقلنا شرعاً أو عدلاً (Légitimemnt)؟[3].

هذا السؤال ينقسم إلى ثلاثة مبادئ:

1- «ماذا يمكن أن أعرف؟ (que puis- je savoir)

2- ماذا يجب علي أن أعمل؟ (que dois- je faire)

3- ماذا يمكن أن آمل؟ (quen'est il permis d'espérer)[4]».

هذه الأسئلة التي قدمها كانط للكشف على «منظومة حقيقية للمبادلات (Permutation) في المقام الأول تتعرف الملكات انطلاقاً من علاقات التصور عموماً (المعرفة، الرغبة، الإحساس)، وفي المقام الثاني: لمصادر التصورات: مخيلة، إدراك، عقل»[5].

---

(1) المرجع نفسه، ص41.

(2) Olivier Dekanš Ibid. pp. 185-186.

(3) jean Lacroix. Kant et kantisme. Que sais je, 11eme édition, 1995, Paris. p. 95.

(4) Ibid, p. 9.

(5) دولوز، فلسفة كانط النقدية، ص111.

وذلك كله للوصول إلى الغاية العليا، وهي: «مصلحة العقل العملية تلك التي تتطابق مع ملكة الرغبة، وتخضع لملكة المعرفة، أو للمصلحة التفكرية بحد ذاتها»[1].

وهكذا ارتبط نقد كانط للعقل بنقده الذات العاقلة: «التي تشكل الطبيعة الخارجية، وهي المهيمنة على الطبيعة الداخلية -على الأقل بالنسبة لكانط- وهذه السيادة المنسوبة للذات قد انتقدها كل من فرويد، وماركس، وداروين (...) وامتدت هذه الخلفية الثقافية والفكرية التي افترضت أن العقل طبيعة ثابتة في الإنسان (...).

وأصبحت طبيعة العقل عند هيغل مختلفة عنها عند كل من ديكارت وكانط، فإذا كان ديكارت قد أقام مذهبه العقلي على أساس الكوجيتو أو اليقين، الذات كمعيار للوضوح والتميز، وكان كانط قد أقام فلسفته النقدية لتمييز المعرفة العلمية الصحيحة عن المعرفة الميتافيزيقية؛ التي تؤدي إلى وقوع العقل في التناقض، فإن هيغل قد جعل من هذا التناقض جوهر الفلسفة، ومنهجها الجدلي»[2].

حاول في استدراكاته التي ضمنها كتابه (**العقل العملي**) «أن يقدم لها حلاً، ولكن ما لبث هذا الأخير أن أضعف الفلسفة النقدية؛ لأنه قضى على أولوية الذات، واستقلال العقل في سبيل مبدأ متعالٍ، في الحقيقة مزيج من الطبيعة والعقل، وحينما جعل كانط من الله موجوداً أسمى يعلو على العقل، فإنه في الحقيقة قد افترض وجود كائن مفارق تستلزمه الأخلاق، دون أن يكون في وسع العقل أن يعرفه، وكأنما هو عالم معقول يقف وجهاً لوجه أمام العقل»[3].

نلاحظ هنا أن النزوع الكانطي كان توفيقياً بين غلواء التيارين التجريبي والعقلاني، فهو عمل على الوقوف عند حدود إمكانيات العقل وشروطه في

---

(1) المرجع نفسه، ص112.

(2) مجموعة من المؤلفين، فلسفة النقد ونقد الفلسفة، ص ص41-42.

(3) إبراهيم، عبد الله، المركزية الغربية، ص ص95-96.

إنتاج المعرفة، ولعل هذه المرتكزات الكانطية هي التي عدت، فيما بعد، أساساً في النهوض والثورة على طرحه، وبهذا المسار استتبع النقد مساره في نقد العقل؛ لأجل استكمال العناصر المنقوصة والمفقودة في النظرية الغربية النقدية.

لا شك في أن فلسفة الذات التي دفعها مسار فلسفي مهم ومتشعب، انطلاقاً من العرض الذي بسطناه:

- ديكارت: اليقين من خلال الشك.
- هيغل: الروح داخل التاريخ.
- كانط: الذات في جانبها المعرفي مع التنوير، التأسيس للذات العارفة.

هذا الذي يسمى براديم الوعي؛ الذي تجلى في الفلسفة النقدية المعاصرة من خلال النقاش الذي عرض له هابرماس براديم اللغة لدى هايدغر، وهو قائم أساساً على نوع من التقديس لهذه الذات العنصرية.

تلك الصفة العنصرية التي أحرجت المشروع الحداثي الغربي؛ لذلك حاول هابرماس إيجاد مخرج لهذا المطب في خلق نقاش حقيقي بين المتفاعلين الاجتماعيين، من خلال تعرية النموذج الديكتاتوري النازي لهايدغر.

1-3- العقلانية التواصلية النقدية:

لا شك في أن هابرماس[1]، الذي يعد واحداً من أبرز ممثلي مدرسة

(1) يورغن هابرماس، فيلسوف وعالم اجتماع ألماني، وأهم ممثلي الجيل الثاني لمدرسة فرانكفورت.ولد عام 1929م في مدينة دودوسلدورف، ودرس في جامعتي جونتجن وبون التي حصل منها على الدكتوراه عام 1945م برسالة عن المطلق والتاريخ أو التمزق في تفكير شيلنج، ثم تابع دراسته في جامعة ماربورج التي حصل منها في عام 1961على دكتوراه التأهيل للتدريس الجامعي برسالة عن (تحول بنية الرأي العام، بحوث عن إحدى مقولات المجتمع البرجوازي)، عين في وظيفة محاضر للفلسفة بجامعة هيدلبرج، ثم شغل منصب أستاذ الفلسفة والاجتماع فيها من عام 1964م إلى =

فرانكفورت[1] في صياغة نظريته التواصلية، انخرط في نقاش فلسفي متشعب مع الطروحات الفلسفية التي سبقته.

لأنه كما وصفه أحدهم تميز: «بشراهة متعددة الاختصاصات»[2].

هذا التعدد مكن للفيلسوف من أن تكون له رؤيته الخاصة الناتجة عن التفكير، مع الطروحات وضدها في آن واحد.

ويكون هابرماس في تصور «جورج سيمل» قد استوعب نماذج الفلاسفة الذين جعلهم على أربعة أصناف: «الصنف الأول ينصت إلى دقات «قلب

= عام 1971م، وعندها تولى إدارة معهد ماكس بلانك لبحث الشروط الحيوية لعالم العلم والتقنية من عام 1971م إلى 1972م. ودعي في الوقت نفسه ليكون أستاذاً شرفياً بجامعة فرانكفورت التي استأنف التدريس بها عام 1984م، وتلقى جائزة هيغل 1974م، وجائزة فرويد عام 1976م.

(1) ترتبط النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت أوثق ارتباط بمعهد فرانكفورت للبحث الاجتماعي؛ الذي أسسه في سنة 1923م نخبة من الفلاسفة، وعلماء الاجتماع، والاقتصاد، وعلم النفس، والنقد الأدبي، والجمالي، وقد حددوا وضعه منذ البداية بحيث يكون معهداً حراً غير مقيدٍ بالنظم الجامعية والأكاديمية، يتفرغ لبحث مشكلات الاشتراكية والماركسية والعنصرية وحركة العمال، مع الاعتماد بصورة عامة على المنهج الماركسي في التحليل النقدي الاجتماعي، ولقد جمع المعهد عضوية الكثير من الفلاسفة وعلماء الاجتماع من أمثال عالم النفس الاجتماعي إريك فروم، والناقد الأدبي الماركسي فالتر بنيامين، وعالم الاجتماع الأدبي ليو لوفنتال، وأهم فلاسفة المدرسة فيما يشهد الدارسون هم: تيودور فيزنجروند أدورنو، وهربرت ماركوز، وفيلسوف الاجتماع ماكس هوركهايمر الذي تولى الإشراف على المعهد من سنة 1930م إلى 1934م، عندما أغلقته السلطات النازية، فاستمر بالإشراف عليه بعد ضمه إلى جامعة كولومبيا في مدينة نيويورك من 1934م إلى 1950م، بالإضافة إلى أحد أهم ممثلي المدرسة من الجيل الثاني، وهو يورغن هابرماس. مكاوي، عبد الغفار، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت؛ تمهيد وتعقيب نقدي، حوليات كلية الآداب، جامعة الكويت، 1993م، ص22.

(2) أفاية، محمد نور الدين، الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة، نموذج هابرماس؛ أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، ط2، 1998م، ص49.

الأشياء»، والصنف الثاني فقط إلى دقات «قلب الإنسان»، أما الثالث فإنه ينصت إلى «قلب المفاهيم»، في حين أن هناك صنفاً رابعاً هو صنف أساتذة الفلسفة الذين لا يستمعون إلا إلى «قلب النصوص»»[1].

ليس من السهل تتبع المسار الفلسفي لهابرماس، فقد قدم نقداً جذرياً لكل الأنساق الفلسفية المشخصنة في أسماء محددة في تاريخ التفلسف الغربي، وفي اتجاه آخر قام باستثمار المنعطف اللساني لتحقيق تلك التوليفة التي سماها بـ: «نظرية الفعل التواصلي» (La Théorie De L'agir Communicationnel) لذلك مر مشروعه بنقطتين مرجعيتين:

- الوضع الفلسفي لأسئلته.
- القول الحداثي للفلسفة بتخريجها ضمن فلسفة التواصل.

فهناك في الاعتبار المنهجي مجموعة كتب تأسيسية تَنَاص معها هابرماس، نحتكم لها في فهم المسار الفلسفي لهابرماس، حيث إن طريق الفيلسوف مشبع بالكفاح الذي أراد أن يتجاوز، أو يقوض اليقينيات أو الكليانيات النسقية التي طالما اقتات عليها الطريق النقدي الفلسفي.

وفي هذا المسار كان طرحه مهموماً بتلك الآراء التي بسطها فلاسفة المدرسة في الطروحات الكبيرة، جدل العقل لكل من هوركهايمر، وأدورنو، الجدل السلبي لأدورنو، الإنسان ذو البعد الواحد لهربرت ماركوز.

وقبل أن يتعاضد مع الطروحات ليخرج نظريته العقلانية التواصلية، قام بنقاش لأُس المشروع الفلسفي الغربي؛ لذلك فإن الفلسفة في تصوره لا بد أن تقوم بمهام محددة، منها «**أولاً**: أن تناضل داخل العلوم لتشجيع الاستراتيجيات النظرية الأكثر قوة. كانت المناسبة ملائمة، وذلك لمواجهة التجزيئية التجريبية.

ثانياً: على الفلسفة أن تقوم بعملية كشف ما هو كوني في الفكر الذي يتكون بواسطة العلوم، والذي يستهدف معرفة موضوعية، كما هو الشأن

(1) المرجع نفسه، ص48.

بالنسبة لكونية المبادئ الموجهة للممارسة العقلانية للحياة، والمؤهلة لكي تكون مبررة، وليست مشروعة فقط»[1].

لذلك فالفلسفة تعمل دوماً في تصوره على إعادة البناء؛ ويطرح تساؤلاً دقيقاً في كتابه (**مابعد ماركس**)، قائلاً: «أليست الفلسفة بالأحرى قوة إنتاجية، أم أنها وعي زائف؟!»[2].

حيث عملت التغييرات الثقافية البورجوازية في المجتمع الغربي على تغيير دور الفلسفة، ولم تصبح الفلسفة هي الواجهة الخلفية للتصور، وإنما حل محلها التصور العلمي والتقني.

يقول: «منذ أن أصبح التطور العلمي- التقني المحرك الحقيقي لتوسع القوى الإنتاجية، فرضت التصورات العلموية نفسها بأكثر قوة مثلاً في نجاح الوضعية. لم تمارس الوضعية التقليدية حتى القرن العشرين تأثيراً هاماً على الفلسفة الجامعية فحسب؛ لأنها تطبع أيضاً ماركسية الأممية الثانية»[3].

وذلك لسبب رئيسي، وهو أن «المادية التاريخية كان بوسعها اعتماداً على منهج صارم حل كل المسائل التي كانت آيلة حتى ذلك الوقت إلى التفكير الفلسفي»[4].

وتلك الرغبة التي تختزنها العلموية لإحلال العلم مكان الفلسفة؛ لأن التفكير الفلسفي يحرر العقل من ذاتيته، ومن التباسات الإيديولوجي نتيجة النقد المتواصل لكل السلطات السياسية الانطباعية التي تسكن التوجه العلموي، حيث لا يمكن أن ينفك العقل التقني الأداتي عن مضمونه السياسي.

---

(1) المرجع نفسه، ص55.

(2) هابرماس، يورغن، ما بعد ماركس؛ ترجمة محمد ميلاد، حسن صقر، دار الحوار، دمشق، ط1، 2002م، ص222.

(3) أفاية، محمد نور الدين، الحداثة والتواصل، ص225.

(4) المرجع نفسه، ص225.

«الفعل العقلاني، فالهدف هو -طبقاً لبنيته- ممارسة الضبط؛ لذلك فإن «عقلنة» علاقات الحياة حسب معيار هذه العقلانية تتساوى بمعناها مع مؤسسته، سيطرة لا تصبح معروفة بوصفها سيطرة سياسية، إذ لا يتخلى العقل التقني لمنظومة اجتماعية للفعل العقلاني الهدف عن مضمونه السياسي»[1].

فالتقنية عملت للسيطرة على الطبيعة والإنسان، ولذلك فإن العقل التقني الأداتي، هو عقل استبدادي في نظر هابرماس، بل في نظر فلاسفة فرانكفورت، حيث يقول هاربرت ماركوز: «إن عالم الحضارة الصناعية المتقدمة هو عالم كلي استبدادي يملك القدرة لا على وأد أية محاولة لمعارضته ونفيه فحسب، ولا على تمييع وتذويب ودمج القوى الاجتماعية التي يمكن أن تعارضه فحسب، بل أيضاً على استنفار وتعبئة جميع طاقات الإنسان الجسدية والروحية، وجميع القوى الاجتماعية للذود عنه، وحمايته، وهنا بالتحديد يكمن دور السياسة»[2].

وهكذا يتبين أن هابرماس ربط تقدم الفلسفة بالأفق السياسي للنقد، لذلك يضع تصوراً دقيقاً للفلسفة، يقول: «- النضال داخل العلوم من أجل تطوير الاستراتيجيات النظرية الأكثر صلابة فيها كلما برزت لمواجهة التجزيئية والاستقرائية - الكشف عن شمولية الفكر، نقد فلسفة الذات، - تجاوز فلسفة الأصل، وتشجيع هوية المجتمع وأفراده»[3].

إن انتقاد هابرماس لفلسفة الذات، الوعي يصبغ مشروعه بطابع حواري خلاق يُمَاحِك من خلال تجاوز الإحراج المعرفي للحداثة الغربية التي بناها العقل الأنواري، وأصبح من سماتها التعصب للذات، وهو نوع من التميز الإيديولوجي الأداتي للمركزية الغربية على السيطرة.

---

(1) هابرماس، يورغن، العلم والتقنية كـ: «إيديولوجيا»، ترجمة، حسن صقر، منشورات الجمل، كولونيا، ألمانيا، ط1، 2003م، ص44.

(2) ماركوز، هاربرت، الإنسان ذو البعد الواحد، ترجمة جورج طرابيشي، دار الآداب، بيروت، ط3، 1988م، ص13.

(3) أفاية، محمد نور الدين، الحداثة والتواصل، ص54.

في حين أن هابرماس ينزع إلى تحرير العقل من هذه الأوهام التي ترمي بالإنسان في أوهام الأسطورة، ولعل القيمة التحريرية للإنسان تخلصه من آلية السيطرة التي تسكن المعرفة العلمية التي بدأت بالسيطرة على الطبيعة لتنتقل للسيطرة على الإنسان.

وعليه فإن القدرة النقدية والتأملية تمكن الإنسان ليس من فهم ذاته، وتشكيل رؤية عميقة لها، ولكن للدخول في علاقات اجتماعية تعمق من هذه الرؤية من خلال انخراط الذات مع غيرها.

لذلك فعلاقة المعرفة بالمصلحة عند هابرماس متعددة، وهي ثلاثة مجالات «من أجل ثلاث مقولات من عمليات البحث يمكن البرهنة على علاقة نوعية من القواعد المنهجية المنطقية، ومن المصالح الموجهة للمعرفة.

وهذه هي مهمة نظرية علم نقدية تتملص من أحابيل الوضعية. في بداية العلوم التجريبية تدخل مصلحة معرفة تقنية في منطلق العلوم الهرمينوطيقة والتاريخية تدخل مصلحة معرفة علمية، وفي منطلق العلوم المتوجهة نقدياً تدخل مصلحة المعرفة المحررة، تلك التي تشكل، كما رأينا بصورة غير معترف بها أساساً، النظرية التقليدية»[(1)].

لذلك حدد علي عبود المحمداوي علاقة المعارف/الفواعل وفق التصنيف الهابرماسي والمجال المعرفي لكل حقل إلى ثلاثة أصناف:

1- في مقابل العالم الطبيعي، ينتج الفعل الأداتي، العلوم التجريبية.
2- في مقابل العالم الاجتماعي تتجلى فاعليتان عقليتان: - الفاعلية الاستراتيجية - الفاعلية التواصلية.
3- فاعلية التأمل والتحرر[(2)].

---

(1) هابرماس، يورغن، العلم والتقنية كـ: «إيديولوجيا»، ص146.
(2) المحمداوي، علي عبود، الإشكالية السياسية للحداثة، من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل هابرماس أنموذجاً، الدار العربية للعلوم، منشورات الاختلاف، دار الأمان، بيروت - الجزائر - الرباط، ط1، 2011م، ص148 إلى 150.

تمكن العقل الأداتي من الدفع المنهجي للأنوار، حيث مجد التنويرُ العقلَ، وكان هدفه «تحرير الإنسان من التعصب والخوف، ومن السلطة، وتجريد العالم من سحره القديم لصالح المعرفة العلمية، وترجع أشكال هذا التنوير إلى مصدرين:

1- النزعة العلمية أو الوضعية التي حددت العلم بوقائع معينة.

2- هو العقل الأداتي غير النقدي للعلم الذي اعتمد على الشكلانية، فالعلم كمنهج تحليلي لا يستطيع أن يضفي معنى أو قيمة على شيء غير قابل للقياس، وغير خاضع للصيغة الرياضية»[1].

فهذه العقلانية الأداتية التي اختزنت دلالة السيطرة والهيمنة دفعت هابرماس إلى إيجاد بديل يتجاوز هذا المطب البنيوي للعقل الغربي؛ لإعادة دفع خطاب المعاقلة نحو مراجعة جذرية لأسئلته الموضوعة ضمن أطروحات الوعي، التي تجعل العقل العلمي أساس سلطة القهر التي مارسها.

لذلك فالعقلانية الأداتية رسخت عقيدة الذات بقدرتها على توفير السعادة الموهومة؛ التي جعلت الفرد تابعاً سخيفاً لإرادة الآلة، ونقلت الإنسان من «مصدر اليقين من الذات المفكرة إلى الذات المدركة حسياً، وفي هذا المجال تمدنا الملاحظة العلمية باليقين، وتتراجع الوظائف التلقائية للفكر»[2].

لذلك فالذي يكفل المراجعة الجذرية لمفهوم العقل، وتخريجه من جديد، هو نقل العقل من التقوقع على الذات، اليقين إلى وظيفة التفاعل والحوار مع العلوم الأخرى، لقد أراد أن يعيد تبديل النظرية عن طريق إعادة بناء العقلانية الاجتماعية، فقدم ما أطلق عليه «العقلانية التواصلية في مقابل العقلانية الأداتية التي هاجمها الجيل الأول من أصحاب النظرية النقدية»[3].

---

(1) مجموعة مؤلفين، فلسفة النقد ونقد الفلسفة، ص49.

(2) ماركوز، هربرت، العقل والثورة، هيغل ونشأة النظرية الاجتماعية، ص349.

(3) مجموعة مؤلفين، فلسفة النقد ونقد الفلسفة، ص59.

وهكذا ينحو هابرماس إلى تحييد العقل من الوقوع في الأسطورة، كما حصل للذين رفضوا التقنية، فوقعوا في أحضانها.

يقول: «وهكذا فإن البشرية وهي تدأب على الابتعاد عن الأصول بسيرورة الأنوار على الصعيد التاريخي الكلي، لم تتحرر من تكرار الانفعال للأسطورة، إن العالم الحديث المعقلن بشكل كامل، لم يتخلص مع ذلك من السحر الذي يحمل لعنة التشيؤ الشيطاني، والفردية المميتة»[1].

لذلك حاول هابرماس الوقوف على اللاعقلانية التي باتت تصنع المشهد الحداثي نتيجة سلطان التقنية على العقل، حيث يعدّ أن المجتمعات الرأسمالية تعطل وظيفة العقل؛ لذلك يرى أن فهم طبيعة الحداثة الغربية تجعلنا في أفق الأسئلة الفلسفية للحداثيات الكبرى: هيغل، نيتشه، هايدغر، فوكو، دريدا، غادامر.

يعدّ هيغل في تصور هابرماس أول من رسخ فكرة القطيعة مع الماضي، وتثبيته لفكرة الأزمنة الحديثة، وتتميز هذه البنية الزمنية بما يدعوه بالذاتية.

يقول: «إن الحرية هي، بشكل عام، مبدأ العالم الحديث، واستناداً إلى هذا المبدأ تنمو كل الجوانب الأساسية المعطاة داخل كلية الروحي للحصول على حقوقها»[2].

بل إن أهمية هيغل بالنسبة لهابرماس أنه جعل الحداثة تنظر إلى المستقبل من خلال نزعة الجدة، وقيمة الحرية التي تحملها؛ لذلك فالحداثة مع هيغل أصبحت تكتسب خاصية تاريخية، لا أسطورية، ولاطوباوية.

وحينما تنفتح الحداثة على الوعي فإنها تعزز قيمة الحب والحياة الحاضين على الاستمرار؛ مما يجعل الذوات تنخرط في هذا الفعل، وتدخل في شبكة من العلاقات التواصلية.

---

(1) هابرماس، يورغن، القول الفلسفي للحداثة، ترجمة فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، 1995م، ص177.

(2) المرجع نفسه، ص30.

يقول: «إن هيغل في تصديه لسلطة العقل المتمركز على الذات يدعو السلطة الموحدة للعلاقة بين الذوات، والتي تنجلي من خلال مفاهيم الحب والحياة، إنه يضع مكان العلاقة التفكرية بين الذات والموضوع علاقة تواصلية بالمعنى الواسع بين الذوات» [1].

وهذا ما يحقق المعاصرة، أو يدفع التجديد في الحداثة التي تبقى معاصرة لوعيها، كما أن النزعة النقدية عند هابرماس تأثرت بالصوغ العقلاني لماكس فيبر، فهي عنده على ثلاثة مجالات «مجال الواقعية الموضوعية العلمية، ومجال المعايير والمشروعية، وأخيراً مجال القيم والدلالات الرمزية.

وقد حاول هابرماس إعادة صياغة هذا البناء العقلاني الاجتماعي، فأصبحت شروط السلوك العقلاني، في رأيه، لا تقتصر على المستوى المعرفي الأداتي، بل تمتد، أيضاً، إلى مجال الأخلاق العلمية»[2].

هذا التفسير الغائي للحداثة من منظور ماكس فيبر جعل هابرماس يتجاوز ذلك إلى إعادة بناء المستخلصات النظرية للحداثة، ولكن بشرط صياغتها وفق مفهوم جديد للعقل التواصلي؛ مما جعله يحدث نقلة مهمة في التوصيف العام للنظرية.

وهنا نجد أن هابرماس تخلص من عقدة المفهوم العقلي الذي لم يعد جوهراً في ذاته «إن مفهوم العقل عند هابرماس يُسقط من حسابه أية مسألة جوهرية، وبتعبير آخر: إن العقل عنده لم يعد جوهراً سواء أكان هذا الجوهر موضوعياً أم أداتياً، بل صار محمولاً.

ذلك أنه ونتيجة لتأثيرات المدرسة التحليلية عليه، رأى أنه سيكون من الحكمة البحث فيما هو عقلاني عوض البحث في مفهوم العقل، وعليه ينتقل الاهتمام المركز إلى العقلانية بدل التركيز على العقل في شكله المجرد»[3].

---

(1) المرجع نفسه، ص50.

(2) مجموعة مؤلفين، فلسفة النقد ونقد الفلسفة، ص59.

(3) مهيبل، عمر، إشكالية التواصل في الفلسفة الغربية المعاصرة، منشورات الاختلاف، =

هذا التقسيم لمفهوم الذات والعقل دفع هابرماس حقيقة إلى الوقوف بشكل منهجي متعدد إلى ترميم النظرية النقدية، ودفعها باتجاه منعطف جديد، وحاولت النظرية النقدية تحرير العقل من نفسه، وبالتالي تحرير الإنسان المقهور من اللاعقلانية الجديدة التي رسخها العقل الأداتي لذلك لم يجد أنصار المدرسة إلا الجمال والفن كمخلص ومنقذ للعقل.

وحسب أدورنو فإن الفن هو المجال الوحيد الذي لم تتدخل فيه الرأسمالية. ويعدّ هابرماس العقل الأداتي هو أكبر «دليل على ظاهرة التمركز حول العقل العلمي التقني، ويبين كيف أن حركة التصور العلمي في عصر الأنوار أدت إلى ظهور هذا العقل، ويوضح الأسس التي أدت لظهور العقل الأداتي؛ ومنها الآليات التي وضعها وأرساها النظام الحديث، أو بالأحرى المجتمع الحديث»[1].

لذلك يقترح حلاً جذرياً لهذا التمركز، وذلك بما أسماه: العقل التواصلي «الذي يقوم على تنشيط التواصل، وقيمة الإنسان في المجتمع، فالعقل التواصلي هو المخرج من هيمنة العقل الأداتي»[2].

وتنطلق نظرية الفعل التواصلي مما يسميه: عقلنة المجتمع وعقلنة الفعل، وذلك بتحقيق التواصل في العالم المعيش، وتفعيل العلاقة البين ذاتية بين المتلفظين الاجتماعيين.

لذلك فالحداثة الغربية من وجهة نظر ماكس فيبر لم تهتم بهذا الجانب، بل كانت أداتية[3]، ويعود هابرماس ليحاول استنباط عقلانية تواصلية تضبط

= الدار العربية للعلوم، المركز الثقافي العربي، بيروت - الدار البيضاء - الجزائر، ط1، 2005م، ص ص360-361.

(1) حسن، أبو النور حمدي أبو النور، يورغن هابرماس، الأخلاق والتواصل، دار التنوير، القاهرة، ط1، 2009م، ص134.

(2) المرجع نفسه، ص134.

(3) Jürgen Habermas, Théorie De L'agir Communicationnel.tome 1 (rationalité de l'agir et rationalisation de la société) édition Fayard, Paris,1987, p. 173

الممارسة الأداتية التي أضعفت أواصر العلاقات الاجتماعية، وهابرماس محق في محاولة البحث عما يضبط العقل الأداتي الوظيفي داخل حقله الطبيعي.

وهو يرى أن المعيارية التي تتبلور صيغها «في إطار العقلانية التواصلية هي الكفيلة بوأد الهوة السحيقة التي تفصل بين عالمنا والأنساق»[1]، فالمراجعة الأخلاقية والاجتماعية أملت على هابرماس ترتيب كل العلائق في الحياة الغربية، خاصة بعد أن فقد الدين سيطرته على الإنسان كلياً.

وعليه؛ فالفلسفة باتجاه المنعطف تعمل دوماً على تجاوز إحراجاتها الكبرى على تغيير المنظورات.

نوع من المساءلة الجذرية واللعب على الخيارات المنهجية، وإعادة اختراق للمرجعيات وانتهاك للمدونات لقيام مشروع فلسفي تواصلي يؤسس لمطلب يقوم في عضد تصويب النظرية النقدية، ويكون إضافة للسيرورة الفلسفية للعقل الغربي.

وعليه فإن تبيئة النقاش الفلسفي ضرورة أنطولوجية، وحاجة مصلحية عند هابرماس تحقق الفاعل باعتباره أس الظاهرة الاجتماعية، فإذا كان الفلاسفة الإغريق قد أحالوه إلى كونه عاقلاً، والفرنسيون علقوه على كونه مثقفاً، فإن المنعطف اللغوي أحاله على التواصل.

والأخير «أصله لاتيني التواصل، أي: كائن في علاقة. ظهر في اللغة الفرنسية في نصف القرن الرابع عشر، ودل في تلك المرحلة على «شارك مع» واستمر استخدامه إلى القرن الخامس عشر ليدل على فعل المشاركة، تقاسم اثنين أو أكثر ليتطور تدريجياً مع القرون التالية ليعني وسائل الاتصال، سواء النقلية أو الإعلامية»[2].

---

(1) مصدق، حسن، يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت، النظرية النقدية، المركز الثقافي العربي، المغرب - لبنان، ط1، 2005م، ص110.

(2) مجموعة مؤلفين، فلسفة النقد ونقد الفلسفة، ص169.

ومنه «فالتواصل يعني عملية انتقال من وضع فردي إلى وضع اجتماعي، وهو ما يفيده «اتصل» الذي يتضمن الإخبار، والإبلاغ، والتخاطب»[1]، والتواصل خاصية المجتمع البشري لتحقيق التفاعل والدوران الذي يؤدي إلى تحقيق المصالح، وتفعيل الحياة، والدال على تعقد العلاقة التواصلية هو الانفجار الرهيب في وسائل الاتصال.

إنه تجاوز للمضمون التقليدي لبنية الكلام، نوع من التدوين الجديد نحو خلق تفاعل جديد للإنسان الرقمي، الافتراضي، الإنسان المشارك لغيره، هنا تندثر الرغبة الذاتية لصالح الجماعة المتخاطبة المتحاورة لتعبر عن الكوجيتو الجديد «الفضاء العمومي» (l'espace public) من خلال «التواصل مع» أو جعل الفرد يحيي مجتمع التواصل الذي يعكس العلاقات: الحوار، التبادل.

والتواصل لا يكون من خلال تفعيل الأطراف المتحاورة ضمن فضاء محدد، مع اختلاف الوضعيات المنظورية التي تؤدي إلى التواصل، ومن ثم لا يمكن أن نفكر داخل المجتمع الحداثي إلا من خلال التواصل ذاته.

فهو المضمون الكلي للحداثة لتجاوز الإحراجات التقنية والإحصائية للعقل الأداتي، نحو تفعيل إرادة النقد الكامنة في المضمون التاريخي للتنوير، الذي انتكس نتيجة تشيؤِ العقل خارج العقل من خلال فعل التواصل ذاته.

«لو حاولنا مبدئياً أن نتبين الاستراتيجية التي يريد هابرماس أن يضعنا على سكتها من أجل استشعار مقاربة ما للتواصلية كما يترسمها فكره، فهي إعادة اكتشاف مسار العقلانية في آفاقها النظرية، كما في إنتاجاتها الرئيسة عبر المدارس الحديثة والمعاصرة، فالتواصلية ليست في النهاية إلا استراتيجيات تلك المدارس الفلسفية على طريق تحديد استراتيجية العقلانية ذاتها؛ لأن العقلانية هي جهد التواصلية لتحقيق ذاتها»[2].

---

(1) مجموعة مؤلفين، التواصل نظريات ومقاربات، ترجمة عز الدين خطابي، زهور حوتي، منشورات عالم التربية، ط1، 2007م، ص8.

(2) الصفدي، مطاع، نقد العقل الغربي، ص207.

وهنا أمام هذا المنعطف ينحصر، يتحول النقد على ذاته فيما يشبه مراجعة جذرية للموروث الماركسي الهيغلي؛ لينخرط في صميم الدفع الذي آل إليه مع أصحاب النظرية الاجتماعية.

وبعد «هذا الرصيد يتعين فهم المجتمع المعاصر بحسب هابرماس كتراوح لصيغتين من الاندماج الاجتماعي: النسق من جهة، والعالم المعيش من جهة أخرى» [1].

ولقد استفادت أطروحة هابرماس من المنعطف اللغوي كثيراً، ولعل «كارل أوتو آبل» يقر بهذا المنعطف حيث يقول: «وبهذا المعنى نكون نحن الاثنين ورثة التغيير الألسني التأويلي في الفلسفة المعاصرة»[2].

وذلك لأن هابرماس أراد تجاوز الأطروحات التقليدية في العلوم الاجتماعية المتعلقة بالوعي، والفعل، والممارسة»[3].

ومن ثم يقترح تخليص علم الاجتماع من العلاقات القائمة على الوعي إلى تحويله إلى فرع من فروع علوم الاتصال؛ لأن فعل التواصل يعيد ترتيب العالم المعيش القائم على العلاقات البينية للأفراد، وهنا يصبح التواصل «الاجتماعي ضرورة علمية لكل تفكير اجتماعي»[4].

وهذا يتطلب ما أسماه هابرماس؛ التداوليات الشاملة.

وعليه فقد ربط هابرماس بين التواصل والعالم المعيش «ويرى أنه لكي توجد هذه المعرفة المشتركة لا يكفي أن تكون للفاعلين وجهات نظر متقاربة، أو حتى وعي بهذا التقارب.

---

(1) مصدق، حسن، يورغن هابرماس، ص113.
(2) آبل، كارل اوتو، التفكير مع هابرماس ضد هابرماس، منشورات الاختلاف، الدار العربية للعلوم، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - الجزائر - بيروت، ط1، 2005م، ص23.
(3) بغوره، الزواوي، الفلسفة واللغة، نقد المنعطف اللغوي في الفلسفة المعاصرة، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2005م، ص209.
(4) المرجع نفسه، ص210.

ذلك أنه يتكلم عن المعرفة المشتركة حين تكون مكونة لاتفاق ما، وهذا الاتفاق يتحدد بالاعتراف المتذاوت لادعاءات الصلاحية والقابلية لكي تكون موضوعاً للنقد، والاتفاق يعني بأن الأشخاص المعنيين يقبلون صلاحية معرفة ما، أي: قدرتها على الالتزام التذاوتي»[1].

هذا التذاوت في الحقيقة يتجاوز نسق الذات؛ لأن الذات ترى في عالم أكبر منها في شبكة تبادل لامتناهية، وعودة هابرماس إلى اليومي أو المعيش؛ جاء رد فعل على البنيويات الوظيفية.

وعليه فإن التواصل لا معنى له خارج العالم المعيش يقول: «سأقوم بشرح ظاهرة العالم المعيش، ومن أجل الإجابة عن هذا المطلب يؤسس له من خلال التواصل، ليس الاعتبار بتتبع التحليل الشكي والتداولي للفعل الاجتماعي، سأبينه أولاً انطلاقاً من هذه الظاهرة المحللة، فاليوم يتطلب كيف العالم المعيش كأفق يبقى دائماً يحرك الأفعال التواصلية» [2].

فالعالم المعيش عنده فضاء مكمل للفعل التواصلي، وعليه فإن هابرماس يحاول تقديم رؤية جديدة «لفهم العالم المعاصر من خلال التعريف الجيد الذي يراه منشطراً إلى عالمين؛ الأول يخص العالم المعيش الذي تقوم بنياته على اللغة والتواصل، والثاني يخص عالم الأنساق الذي يخضع بالأساس للعقلنة الحسابية التي تتغير بالوظيفة، والأداتية، والفعالية»[3].

لذلك يُخَلص هابرماس الفلسفة الغربية من «الأنا» لصالح التذاوت لتذوب؛ في المدينة الغربية كل الخلافات، ويتحول الفضاء من الواحد النقي، إلى المتعدد والمختلف، إلى فضاء الهجنة، كما يقول هومي بابا: «وبهذا نكون أمام هجنة تبدي كامل التعقيد، وتقاوم أي اختزال، وأمام سيرورة مزدوجة من المقاومة تشتمل على مقاومة الآخر تنكراً، ومقاومة

(1) المرجع نفسه، ص209.

(2) Jürgen Habermas, op. cit, tome 2, p. 130.

(3) مصدق، حسن، يورغن هابرماس، ص114.

الذات الخاصة الرامية إلى الاستقطاب والنقاء، هذه المقاومة التي يخلقها أثر الآخر الذي لا تستطيع الذات محوه من ذاتها، وبذا لا نكون أمام علاقة بين «ذات» و«ذات» مفصولين واحدهما عن الآخر فصلاً سحرياً، كما يطمح جدول أعمال المضطهدين، بل أمام علاقة الذات»[1].

إن هذا الفضاء ينتج تذاوتاً تذوب فيه وتنصهر الخلافات نتيجة النقاش الذي يفتحه الفضاء العمومي للعالم المعيش، وهو حوار قائم على المساواة والاعتراف بالآخر، بل تصبح مقولة الآخر، ها هنا، مقولة عنصرية تنسف مشروع التواصلية التي أزاحت الخلاف المبدئي للسرديات التقليدية الكبرى.

واللغة هي المدخل الكبير الذي يحقق هذا التواصل التفاعلي بين المتحاورين الاجتماعيين، وهذا كله يدفع مجتمع التواصل الذي ينسجم مع الأطروحة العقلانية التواصلية لهابرماس.

فبقدر ما «يصل المتحاورون إلى الاتفاق يمكن للحوارات عندئذ أن تتواصل وتقترب من الحقيقة، إذ يتخطى الحوار الحقيقي الذاتية والرأي الذاتي للمشاركين، فاللوغوس لا يمكن أن يكون ملكي أو ملكك، بل يبقى مشتركاً بين ذاتية المتحاورين، ورهيناً بالتذاوت (Intersubjectivité)، وهو ما يجعل للحوار فاعلية كبرى، تمكن كل متحاور أن يصل إلى رؤية الحقيقة، ومن موقعه الخاص»[2].

2- تمركز النقد ونقد المركز، صناعة الفحولة المفهومية:

2-1- النقد، تفكيك النسق المفهومي:

إن الحفر في الرواسب المعرفية، والنبش في طبقات الخطاب يؤدي إلى كشف القيم الأنطولوجية للمفهوم الذي اكتسب مفهوميته بلغة دولوز

(1) بابا، هومي.ك، موقع الثقافة، ترجمة ثائر ديب، المركز الثقافي العربي، المغرب - لبنان، ط1، 2006م، ص16.

(2) المرجع نفسه، ص121.

(Deleuze) ننطلق فيها من دال التعرية الذي ننفذ فيه إلى أهم المحددات النسقية للحدث التاريخي، الذي ركز صورة للمفهوم الفحل، النقد الذي لم يصبح يعني فقط الحكم في الأدبيات المعجمية التقليدية.

بل أصبحت له دلالات مختلفة في مسار التفكير الغربي يحيل على:

- النقد؛ التحليل.
- النقد؛ دراسة.
- النقد؛ اختبار.
- النقد؛ حكم[1].
- النقد؛ قراءة.
- النقد؛ تأويل.
- النقد؛ تواصل.

هي ليست مرادفات لمدلول «نقد» بل هي مختزنة في المجال التداولي (Parcours Pragmatique) للفظة، بل أصبح النقد على مستوى المسطح المحايث[2].

يعني أكثر من نظرية استراتيجية، ولعل هذه اللفتة هي التي يقف عندها صاحبا كتاب (**دليل الناقد الأدبي**) في قولهما: «يعتمد فهم النظرية النقدية كثيراً على فهم الموروث المتحوصل في مفردتين اسمهما: النظرية والنقد.

خاصة أن مفهوم النقد حين يعاد إلى أصوله الإغريقية، ومسيرة تطوره إلى عصرنا الحاضر يكتسب إيحاءات تغيب عن فهمها لهذه المفردة، فالإيحاءات

---

(1) Dictionnaire Du Français Primordial. p. 249.

Critiquer,examiner (les ouvrages d'art ou d'esprit,pour en faire ressortir les qualités les défauts. Analyser. Etudier. Examiner. Juger.

(2) François Zourabichvili, la vocabulaire de Deleuze. édition. Ellipse 2003, pp. 57, 58.

"il présente forcément deux faces chacune étant le miroir de l'autre plan de pensée, plan de nature car le mouvement n'est pas image de la pensée sous être aussi matière de l'être".

المتعاقبة على المفردة الإغريقية تتصل بنشاط الفصل، والحكم على الشيء، واتخاذ القرار»)[1].

بل لم يقفا عند هذا الحد، بل قطعا عندي توجساً كنت قد افترضت له بداية أن النقد مفهوماً؛ تحول على نفسه دلالة بتحول الأطر المرجعية له، ففي استخداماتها القديمة الكلاسيكية فإن مفردة «نقد» انتظمت ثلاثة فضاءات محددة، فقد استخدمت في إقامة «العدالة»، واستخدمها أرسطو ليحيل إلى القرار القضائي الذي يبت في أمر خصومة ما.

ثم تطور مفهوماً طبياً للمفردة، وتعني مفردة نقد في المفهوم الطبي: اللحظة الحرجة، ولحظة التحول في مرحلة المرض (Critical). أما في العصر الهيليني فقد اكتسبت المفردة معنى: دراسة النصوص الأدبية»[2].

ومن ثم فقد توزعت الكلمة على سبيل ما حملناه عليه إلى ثلاثة تخصصات تكاد تقع بعضها على بعض، مع شيء من إعادة النظر، وهي لا تناقض بعضها، بل هي منظورات للدلالة، إذ تعني:

- الحكم في حالة القضاء.
- التشريح في اللحظة الحرجة.
- القراءة في حالة فهم النصوص.

إذاً فدلالة «النقد» تقطع كل يقين على مستوى الاستعمال، بمعنى تحولت من دلالة النظر إلى دلالة العمل/ فلسفة الفعل.

وعليه فهذه النسقية المفهومية تتدافع في شكل سلطة تهيمن على المكونات الخطابية من خلال الآلية الحجاجية التي يدفع بها المفهوم الفحل بنياته، كلما عرضت أنساقه المعرفية على البحث والتقريش، وكذلك من

---

(1) الرويلي (ميجان)، البازعي (سعد)، دليل الناقد الأدبي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، ط2، 2000م، ص201.

(2) المرجع نفسه، ص201.

خلال تحيين تاريخيته الخاصة التي هي، أساساً، آلية دفاعية ظل هذا الإقصاء، الإبدال من تحصيل رؤية العالم التي يحملها المفهوم، أو من تفكيك للذوات التي تسكنه.

لقد تمركز النقد في أسس المراجعات الكبرى[1] للمشاريع النقدية في الوعي الغربي، فأضحت هذه المشاريع طرقاً وسبلاً بنت الرؤية المصاحبة للوعي النقدي، ومهدت الطريق لتظهر بعض المناهج النقدية التي هيمنت على سماء الدراسة النصية.

وللتوضيح تبين أن هذه المناهج لم تتفاعل ذاتياً، بل تأسست نتيجة للمسار الطويل للوعي الغربي الذي تشكل نتيجة المنعطفات التأويلية الكبرى للتفكير الفلسفي؛ لأن المناهج هي حاصل حراك النظر الحضاري، وليس كما يعتقد البعض أن الموجهات النظرية منفصلة، بل متكاملة تعضد بعضها بعضاً ضد المسار الذي لخصته مقولة هابرماس «حاضر، الماضي» فلو تأملنا المدونة النقدية المعاصرة لوجدناها خطاباً على خطاب، بمعنى حالة من التناص الفعال الذي يختزن اللغة النقدية الأولى، فالمعاصرة هي عود على الإشكاليات الأولى في القضايا الكبرى.

ولعل المنظور الذي يقدم لنا جواباً عن التعثر الذي أصاب التصور النقدي العربي المعاصر، نلمحه في المسار التطوري للنظرية النقدية الغربية

(1) أقصد هنا الصروح الفلسفية الكبرى المعاصرة من خلال الحدثيات التي قامت بمراجعات نقدية صعبة:
- منعرج هوسرل.
- منعرج هايدغر.
- منعرج غادامر.
- منعرج دريدا.
- منعرج هابرماس.

وأقصد بالصروح المشروع، ذلك أن الفلسفة المعاصرة اتخذت منحى لغوياً خالصاً تحررت معه من سيطرت الميتافيزيقا التي أنهكت البحث النقدي، الفلسفي الغربي.

من كون المفهوم تم تخليقه تاريخياً نتيجة الاحتكاك مع النظرية الأدبية، التي قامت أساساً على نقد نظرية الشعر.

لعل هذه القضية تساندنا فيها موسوعة كمبدريدج حين يقول محررها جورج كينيدي: «ويصل أرسطو في فن الشعر إلى صياغة نظرية في أصول التراجيديا والكوميديا.

وفي العصور اللاحقة كان هناك شيء من الوعي بأن النقد الأدبي أيضاً كان له تاريخ، على سبيل المثال «هوراتيوس» في القرن الأول قبل الميلاد إلى الخلف، أي: إلى أسلافه بمن فيهم أرستوفانيس وأرسطو(...).

ولقد فكر نقاد عصر النهضة في إيطاليا في النقد الأدبي على أسس تاريخية، وزاد من حدة هذا الاتجاه إعادة اكتشاف النصوص الإغريقية، وإيقاظ النقاش من جديد بين الأفلاطونيين والأرسطيين، ويبدو أنه لم تحدث أية مقاربة منظمة للتاريخ، ولكن الأرض مهدت بتزايد المعرفة بالنصوص الكبرى من النقد إبان القرن السادس عشر»[1].

لقد كانت هذه النظرية نتيجة البحث الفيلولوجي الذي كان عماده إحياء الكلاسيكية لإحداث التأثير في الراهن «وهكذا تكون دراسة تاريخ النقد ثمرة من ثمار البحث الفيلولوجي (...) أي: افتراض بأن النقاد القدامى يوفرون لنا، أو ينبغي أن يوفروا الأساس الأفضل لتفسير أدب عصرهم»[2].

لقد توافقت النظرة إلى الشعر مع نظرة العالم للفيلسوف، بل لعل «التحدي الأعظم الذي يواجه أي شارح لنظرية أفلاطون في الشعر هو أن يتفهم عداءه المتصلب.

(1) عمان، أحمد، قراءة عصرية في نصوص النقد الكلاسيكية، موسوعة كمبدريدج في النقد الأدبي، العدد 917، المجلس الأعلى للترجمة، القاهرة، ط1، 2005م، ص30.
(2) المرجع نفسه، ص31.

على اعتبار أن الشارح عليه أن ينشد إخضاع المعايير الشعرية لمعايير فلسفية على مستوى التعبير والفهم، حيث إن الفلسفة كانت تتدخل في مكان الشعر»[1] بل كان الشعر ناتجاً نقدياً متصاعداً إلى عالم الملكوت/ عالم الجواهر.

لذلك «يرتبط موقف أفلاطون هذا بإدراكه لنظرية المحاكاة التي يتوسع فيها، ويفسر بها حقائق الوجود ومظاهره، فعنده أن الحقيقة ليست في الظواهر الخاصة العابرة، ولكن في المثل والصور الخالصة لكل أنواع الوجود[2].

فالنظرية الأدبية عند الفلاسفة هي ناتجة عن التأويل النقدي، ومستخلصة من مراجعاته، وأصبح النقد أساً مهماً لأي مشروع يريد أن يُصير عملة للتداول بين الباحثين، ولا زالت نظرية الشعر هي الأساس الذي قامت عليه المنظوريات (Perspective) التي قامت رداً وجذباً.

فمن سقراط الذي رفض الشعر كونه مفسداً لأخلاق الشباب، إلى أفلاطون الذي جعله في عالم الإيهام المطلق، إلى أرسطو الذي عرض بأفكار من سبقوه، وثار على فكرة عالم الجواهر، وقلب نموذج أستاذه، وجعله يمشي على رأسه حين رد الأمور إلى نصابها في كتابه الشهير (**نظرية الشعر**) الذي تأثر به الفلاسفة الإسلاميون، وكتبوا عليه ملخصاتهم وشروحهم، من بينها تلخيصات الكندي، والفارابي، وابن سينا، وابن رشد، وأصبح الشعر عندهم مقوم فلسفتهم إلى الحياة؛ لأنه المعاضد عن مناهجهم، والقائم في طرق فهمهم للظاهرة. وتأصل وعيهم بالظاهرة الشعرية من خلال تمكينهم للأصول النقدية التي قامت منهجاً بين المنظرين والباحثين.

(1) فيراري، أفلاطون والشعر، ترجمة السيد عبد السلام البراوي، موسوعة كمبدريدج في النقد الأدبي، ص187.

(2) بسيوني، كمال، أثر النقد اليوناني في النقد العربي القديم، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط1، 1996م، ص85.

بل لم يهدأ هذا الحوار الداخلي في منظومة التفاعل النقدي الغربي، وصولاً إلى الثورة النقدية التي أحدثتها طروحات الشكلانيين الروس، حيث يقول يوسف وغليسي: «لم تكن الشكلانية الروسية تمهيداً لنشأة البنيوية وحسب، بل كانت مسقط رأس علوم أخرى وثيقة الصلة بالبنيوية والسيميائية كالشعرية والسردية، ولشدة ارتباط هذه الشكلانية بالفكر البنيوي لم يعد من الغرابة في شيء أن نجد بعض الدراسات تنعتها باسم: البنيوية السوفياتية»[1].

ولقد قامت الشكلانية الروسية على تعاضد حركتين علميتين هما حلقة موسكو (1915-1920م) وجماعة الأبوياز (Opojoz) (1916م) مع العلم أن الشكلانيين لم يعبؤوا كثيراً بهذا المصطلح، كما قال ايخنباوم: «لسنا شكلانيين، إننا بالأحرى تمييزيون»[2]، وقد دفع الطرح الشكلاني الدرس النقدي إلى أن يصبح له دفع خاص تبلور في العموم حول جملة من الإشكاليات الفنية والأدبية التي عالجتها المدرسة الشكلانية، وهي في عمومها أطروحتان أساسيتان:

- «تشديدهم على الأثر الأدبي وأجزائه المكونة.
- إلحاحهم على استقلال علم الأدب»[3].

ولقد تعرضت الشكلانية الروسية لنقد لاذع من قبل المناوئين لها كحركة؛ لأنها لم تؤمن بأن يكون الأدب فيضاً من روح المؤلف، أو وثيقة تاريخية اجتماعية، أو تَجَلياً لمنظومة فلسفية.

ولعل هذا الافتقار هو الذي أضعف الحراك النقدي للمساءلات الكبرى لرواد هذه المدرسة؛ فيما يرى شتاينر «فالدراسة الأدبية لكي تتناول مادتها

(1) وغليسي، يوسف، إشكالية المصطلح في الخطاب النقدي العربي الجديد، الدار العربية للعلوم، منشورات الاختلاف، الجزائر، بيروت، ط1، 2008م، ص113.
(2) إيرليخ، فكتور، الشكلانية الروسية، ترجمة الولي محمد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، ط1، 2000م، ص13.
(3) المرجع نفسه، ص14.

بشكل ملائم، لابد أن تنطلق من وجهة نظر فلسفية محددة جيداً، ويعلن ميدفيديف بسعادة أن وجهة النظر الفلسفية هذه هي الماركسية»[1]، ويرى عديد الدارسين أن الشكلانية الروسية رفعت شعاراً مهماً هو علمنة الدراسة الأدبية[2].

ولقد استطاعت الحركة النقدية أن تراجع مخزونها وإرثها لتتجاوز المقولات التقليدية، ومن ثم كان الحراك النقدي عند الغرب يبين أساساً على إصلاح العقل/الآلة، والنظر، المنهج، ومن ثمة إلحاق كل هذا بإعادة رسم النظرية.

وهذه الحقيقة تسبقها في النقد الغربي كُلِيَّةُ إصلاح النظرية، ولعل هذا ما سارعت إليه المدرسة الشكلانية من تجاوزها للنسق الفيلولوجي، وتبعتها في هذا البنيوية[3] من كونها نظراً فلسفياً عميقاً للإنسان والكون، وهو جدل متراكم داخل العقل الغربي المسكون بالميتافيزيقا، وكانت البنيوية إشعاراً بهذا الارتحال المعرفي الخطير منذ أعلن نيتشه قتل الإله.

«وكان هذا الإعلان بمثابة كشف منذ ذلك الحين عن وحدة الإنسان؛ لأن القول بموت الله يعدل القول بأن الإنسان وحيد في العالم، لكن توكيد

---

(1) شتاينر، بيتر، المدرسة الشكلانية الروسية، موسوعة كمبدريدج في النقد الأدبي، المجلد الثامن، ص33.

(2) إيرليخ، فكتور، الشكلانية الروسية، ص5.

(3) كان هناك فاصل زمني كبير بين الشكلانية الروسية والبنيوية الفرنسية، ذلك أن أعمال الروس لم تترجم إلا في وقت متأخر، حيث لم يترجم باكسيون إلى الفرنسية إلا ابتداء من 1963م. كما أن أهم كتاب وهو Morphologie du conte حيث ترجم 1970م. حيث لم تزدهر الحركة البنيوية الفرنسية إلا في حدود الستينيات مع الأبحاث التي نشرتها جماعة Tel Quel التي أسسها الناقد الروائي فيليب صولر Philippe sollers سنة 1960م، وضمت هذه الحركة زوجته جوليا كرستيفا Julia Kristeva ورولان بارت Roland Barthes وميشال فوكو Michal Foucault ودريدا Jacques Derrida الثلاثة آخر التعداد ثاروا على الصرح البنيوي، وبشر ثالثهم بميلاد استراتيجية جديدة سماها : التفكيك.

نيتشه يذهب إلى أبعد من ذلك، فما ينفيه هو وجود مغاير في أي شكل كان»[1].

حصل القتل المضاعف[2] في الثقافة الغربية لتصبح البنيوية بنيويات، انطلاقاً من البنيوية اللغوية التي أرسى قواعدها فردينان دي سوسير من خلال الدروس التي ألقاها، وجمعت في كتابه المهم (**محاضرات في الألسنية العامة**) هذا الكتاب الذي عرف ترجمات مختلفة إلى اللغة العربية، إلى الأنتربولوجيا البنيوية مع كلود ليفي ستروس، إلى البنيوية السيكولوجية مع جاك لاكان[3].

لذلك فمصطلح البنيوية مصطلح محيرٌ، وتحديده يضعنا في أس المطارحة البنيوية أو الإشكالية البنيوية، وفي هذا يقول عمر مهيبل: «عندما نتحدث عن البنيوية من الضروري أن نقوم بعملية تحديد أولية تتمثل في الفصل بين البنيوية بوصفها منهجاً، وبين البنيوية بوضعها مذهباً فلسفياً يتوخى الشمولية في تفسيراته، ويستخدم تجليات العقل في المجالات المتباينة، وهذا يؤدي إلى نتيجة مبدئية، وهي أن البنيوية منهج قديم»[4].

2-2- النقد؛ الخروج على النسق:

هكذا يرتحل النسق الفلسفي والمعرفي الغربي من طور التمركز حول الذات، وفق الكوجيتو الديكارتي، الذي يعدّ خطاباً مبدئياً للإصلاح الديني والمدني، على شاكلة المقولة التي لخصت الموضوع والذات في حيز واحد.

---

(1) غارودي، روجيه، البنيوية فلسفة موت الإنسان، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، ط2، 1981م، ص5.

(2) أقصد به مفهوم القتل ودلالاته في الثقافة الغربية؛ موت الإله، موت الإنسان، موت الأدب، موت المؤلف، موت الفلسفة، موت الأم الطبيعة، وبداية عصر الحاضنة الاصطناعية....

(3) إبراهيم، زكريا، مشكلة البنية، دار مصر، مصر.

(4) مهيبل، عمر، البنيوية في الفكر العربي المعاصر، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، (د.ط.ت)، ص12.

حيث المفكر والمفكر فيه موضوعاً وذاتاً، إلى طور اللاتمركز، وهو خط واحد اشتغلت فيه المراجعة الذاتية الغربية لتتجاوز المآزق الإبستمولوجية، والأنطولوجية للإنسان الغربي.

يصبو هذا البحث للعناية بأحد أهم المحمولات الغربية التي أوجدتها النقلة الفلسفية من المنظور الغربي لما بعد الحداثة، وهو التفكيك (Déconstruction) وقبل أن نعاين المصطلح نعرج قليلاً على الإطار التنظيري الذي ضخ هذا الخطاب.

إن التفكيك فيما يتصور دريدا Jacques Derrida[1] هو أحد المصطلحات التي أفرزها نسق القراءة للمحصول الفلسفي الغربي، حيث يدين في انبجاسها لمسار التفلسف الغربي والنقود التي قدمت لأهم المشاريع الفلسفية، خاصة مشروعي هوسرل - هايدغر.

وفيه أعادت التفكيكية النظر في المقولات التقليدية، حيث «سعى دريدا جاهداً لقهر التقسيم التقليدي بين الخطاب الفلسفي والخطاب الجمالي، وتستند رؤيته في هذا الأمر إلى كشفه: إن الحضارة الغربية نهضت حول العقل والمنطق»[2].

ففي كتابه (**مقالة الطريقة**) «يقول ديكارت»: «أنا أفكر، فإذاً أنا موجود»[3].

---

(1) ولد 1930م في الجزائر، واسمه الحقيقي: إيلي دريدا، وليس «جاكي» كما أورد أحمد عبد الحليم عطية في كتابه «جاك دريدا والتفكيك»، ولقب جاكي الذي ذكره هو كنية «جاكي»، وهو عادة من عادات العائلات اليهودية في الجزائر، حيث كانت تطلق على أبنائها أسماء ممثلين مشهورين، وجاكي نسبة إلى جاكي ستيوارت الممثل الأمريكي، إلا أن جاك دريدا غير اسمه ليكون مناسباً ومتوافقاً مع الثقافة الفرنسية التي انخرط فيها بعد رحيله عن الجزائر، درس في مسقط رأسه بالأبيار في ثانوية Gauthier، وفي 1950م سافر إلى فرنسا ليكمل تعليمه، وله كتب كثيرة.

(2) إبراهيم، عبد الله، المركزية الغربية، ص316.

(3) ديكارت، رينيه، مقالة الطريقة، ترجمة جميل صليبا، ص134.

هذه المقولة التي دفعت ديكارت إلى تصور مفهوم مكتمل للحقيقة التي لا يمكنها أن تكون خارج، ضد التفكير؛ لأن: «الوجود واجب للتفكير»[1].

فالكوجيتو الديكارتي يطلعنا على شيئين اثنين:

«إنه يطلعنا -أولاً- على ماهية نفسه كجوهر مفكر، و-ثانياً- على مثال للحقيقة النفسية التي يستخرج منها الشروط التي يجب أن تتوافر في الشيء ليكون صحيحاً، ولكنه يقف به عند هذا الحد؛ إذ يفصله عن كل ما سواه»[2].

وبهذا الكوجيتو ركز ديكارت الغرب على طريق التفلسف، به دفع الإصلاح في المنظومة نحو المغايرة التي تبحث في البدائل، بل إن الفلسفة عنده حق، وهي فعل تأسيسي، إنها ممارسة لشرعنة الفكر.

فالأسئلة التأسيسية حول العلوم والمعارف هي من طبيعة فلسفية[3]، والتي تخلف استمرارية للحدث الغربي، فهو نقلة في الزمان والمكان، «والنقلة كما يدل عليها اسمها إنما هي حركة بين سكونين (...).

ولو دققنا في التعريف القديم للحركة من حيث إنها نقلة بين سكونين، لوجدنا أن تصور النقلة ذاته إنما يعني تجاوز نقاط المسافة المقطوعة، والمسافة هي سلسلة مؤلفة من نقاط، من سكونات متحاورة متلاصقة[4]، ولعل هذا ما دفع بدريدا إلى نقد هذه المقولات التقليدية:

---

(1) المرجع نفسه، ص136.

(2) ميمون، الربيع، مشكلة الدور الديكارتي، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، ط2، 1982م، ص32.

(3) La philosophie serait ce privilège,Elle ne le recevrait pas, mais serait ce pouvoir de se l'accorder a elle- même. Le plus vieux thème de la philosophie s'y retrouve,la question ;qu'est que la physique,la sociologie, l'anthropologie,la littérature ou la musique, serait de nature philosophique

Jacques DerridāDu droit de la philosophiē édition Galilée, Paris 1990, p. 19.

(4) الصفدي، مطاع، نقد العقل الغربي، الحداثة ما بعد الحداثة، مركز الإنماء القومي، (د.ط)، 1990م، ص34.

- مقولة الحضور.
- مقولة الميتافيزيقا.

فهو قتل رمزي: يسقط ويهوي فيه الذاتي، ويتنامى اللاعقلي، حيث «يظل فريدريش نيتشه (1844-1900م) بالنسبة للفلاسفة المحدثين هو مثله بالنسبة لمعاصريه: فضيحة تلفها طبقات من الغموض، ويسميه أحد ردود الفعل الحديثة بأنه سلف رهيب للظاهرة النازية، بمعنى أنه مفكر مهدت نظراته اللاعقلانية المفترضة، (...).

غير أن نيتشه قام جنباً إلى جنب مع تلك الكتابات/ دراسات نقدية للفلسفة الغربية ومعطياتها المسبقة، ومع ذلك لم تعقد تلك الدراسة، أي: التي من قدرتها على الإشارة رتب الاضطراب، وهذا الجانب في نيتشه هو الذي أثر مع التفكيكية من حيث النظرية والممارسة»[1].

حيث اشتغلت التفكيكية، وقامت على مراجعة هذه المقولات المركزية في الحضارة الغربية، ولعل أهم ما استند إليه المشروع الدريدي هو:

- نقد مقولة التمركز حول العقل (Logocentrisme).
- نقد مقولة التمركز حول الصوت (Phonocentrisme).

وانطلاقاً من هذا المنظور، عملت المقولتان الآنفتان على قراءة المرتكزات والارتهانات التي قادت الفكر الغربي كله، حيث استقرأت المقولة الأولى نقد سلطة العقل في الحضارة الغربية، فهي نقد يعتمد الحفر في الأنساق المعرفية انطلاقاً من أرسطو وأفلاطون، مروراً بديكارت وكانط، ووصولاً إلى هايدغر وهوسرل، أما المقولة الثانية فقد شكلت معادلة قلبت التراث الغربي للكتابة (Grammatologie) على حساب الصوت، فعن طريق الكتابة يريد أن يبني منطقاً جديداً[2].

---

(1) نوريس، كرسيتوفر، التفكيكية النظرية والممارسة، ترجمة خيري محمد حسن، (د.ط.ت)، ص ص129-130.

(2) Jacques Derridā De la Grammatologiē Edition Minuit, paris, 1967, p. 17

إن الذي لا يمكن أن نستبعده هو أن مشروع دريدا استقر، أساساً، حلقة تابعة للثورة التي أعلنها نيتشه، فهو يريد أن يثبت الانعطاف، ذلك «التحول الانعطافي الرئيسي الذي أصاب نظام الأنظمة المعرفية في أساس المشروع الثقافي الغربي، عندما لم يعلن فقط عن موت الإله في ذاته، ولكن موته في الإنسان»[1] أي: موت الحضور والصوت الدفين الذي يعلق الموجود على خارج وجوده.

إذاً وانطلاقاً مما تمت معاينته، فإن كل الإشكاليات التي عالجها الفكر الغربي انطلقت من معالجة أساسية لمشكلة الكينونة، من خلال ما بينه دريدا في كتاب (Marges de la philosophie)[2] وهنا انسلك الفكر الغربي لمعاينة فكرتين ظل متشبعاً بهما، هما: التمركز حول العقل، وميتافيزيقا الحضور.

لا يمكننا البتة أن نكشف عن هذا الحضور إلا بوساطة المعنى، حيث بثت المنظومة الأفلاطونية نظاماً معرفياً، هذا النظام الذي ثبت موقعاً وعالماً، موقع للمثل وآخر انعكاس له يدعوه عالم المادة.

على الرغم من أن عالم المادة يحجب موقع المثل، إلا أن المنظومة الأفلاطونية ذهبت إلى أنه يمكننا التوصل إلى معرفة إنسانية من خلال الحواس والعقل، ويمكننا توصيلها من خلال العبارة، ولكن كل ما يمكن أن نصل إليه من معنى هو من خلال هذا العالم الكلي الثابت، المتجاوز، ويطلق عليه أنصار ما بعد الحداثة: الحضور، أو المدلول المتجاوز[3].

وهنا وجب التنبيه إلى أن التفكيكية ليست منهجاً، بل استراتيجية، ذلك لأن دريدا: «يقترح استراتيجية في القراءة تقوم على التفكيك

---

(1) نوريس، كريسوتفر، التفكيكية النظرية والممارسة، ص ص129-130.

(2) حيث بين جملة من المسائل المهمة حول قضية «الكينونة والزمن» من خلال تعليقه على كتاب هايدغر sein und zeit، ينظر كتابه:
Jacques Derrida; Marges de la philosophie; édition minuit. Paris, 1972, p. 38.

(3) المسيري (عبد الوهاب)، التريكي (فتحي)، الحداثة وما بعد الحداثة، دار الفكر، دمشق، (د.ط.ت)، ص82.

Déconstruction[1]» والتفكيك إجراء يقوم على تقويض الدلالات الرمزية التي تخفيها العلامات؛ لأن اللغة هي بيت الكينونة أو الوجود هي الدازاين -بلغة هايدغر- إن اللغة تحمل في النهاية امحاءها، وتلاشيها.

ويستقيم المشروع التفكيكي على جملة من التعقيدات النظرية، والمصطلحات النقدية التي نحتها التصور الدريدي، ولعل أهمها على الإطلاق مصطلح: الاختلاف (différence)، التشتت (Dissémination).

إذاً أسست التفكيكية قلباً في عدة النظر الفلسفي؛ لذا نجد دريدا قد بنى مشروعه في طريق صاعد من تهيئة البنية التحتية، وإغنائها بالإبداع المفاهيمي الذي أحكمه بجملة من المسائل النظرية، أو ما يصطلح عليه بـ: التنظير النقدي.

وكانت هذه الأفكار إيذاناً بمرحلة ما بعد الحداثة لتستعيض عن المشروع التنويري الحداثي، وذلك محاولة لتجاوز التساؤل الغربي المؤرق: ما الحقيقة؟ وهنا فقط عرض نموذجين لما بعد الحداثة:

- نموذج يبحث ويحفر في قلب اللغة.
- ونموذج آخر ينفعل في هذه المقولة من خلال القوة.

وفيه يقول عبد الوهاب المسيري: «فما بعد الحداثة النصوصية أو اللغوية ترى أن اللغة ليست أداة لمعرفة الحقيقة، وإنما هي أداة لإنتاجها، فثمة أسبقية للغة على الواقع؛ ولذا فإن النموذج المهيمن هنا هو النموذج اللغوي.

وترى ما بعد الحداثة النصية أن اللغة مكونة من استعارات لا تكشف الواقع، وإنما تحجبه، فهي تشبه الزجاج المعشق الذي تحاول أن ترى ما وراءه، فتشتغل بألوانه الدوال، وتنسى المدلول»[2]، فلعب تلك الدوال تترك المجال واسعاً أمام الإزاحات والاحتمالات، هذه النصوص هي في الحقيقة

---

(1) دريدا، جاك، الكتابة والاختلاف، ترجمة جهاد كاظم، دار توبقال، ط1، 1988م، ص27.

(2) المسيري (عبد الوهاب)، التريكي (فتحي)، الحداثة وما بعد الحداثة، ص80.

«نصوص بلاغية مجازية مكتفية بذاتها، ولا تشير إلى أي شيء خارجها، فلا يوجد شيء خارج النص»[1].

أما النموذج ما بعد الحداثي الآخر فهو ليس اللغة، وإنما القوة، وهنا تنوب القوة عن اللغة لتعديل الحقائق الموجدة، لا تكون اللغة أداة القمع، بل هي القمع ذاته[2].

لقد استغرق جهد دريدا عملاً مزدوجاً؛ حيث بحث في الحقول المعرفية التي رتبت أوضاعها في ضوء سلطة التمركز، وجعله موضوعات للبحث، وفي الوقت الذي كشف فيه عن بؤر التمركز في تلك الحقول.

عمل على نقد مظاهر التمركز فيها، وهذا ما اقتضى مزيداً من الحفر في البنيات الداخلية لتلك الحقول من أجل حصر مظاهر التمركز، أي: العمل على خلخلة بؤر التمركز ثانياً، وأهم هذه النقاط هي:

1- الأولية الإبستمولوجية: حيث عدّت الحس والعقل مركزاً للحضور.
2- الأولية التاريخية: حيث سيطر التمركز حول الصوت من حيث ثلاث حالات، هي: التمركز الذي أشاعته الميتافيزيقا، على اعتبار أن الروح ذات بعد مثالي، وأن تجسداتها تتم من خلال زمنية الجسد، وليس من بعدها المجرد، وأن الأشكال المتعالية التي تقررها الظواهر ثابتة وأبدية.
3- الأولية الجنسية: وهي ترسيخ لمركزية الذكر (Phallogocentric) وإقصاء للأنثى.
4- الأولية الوجودية: حيث ربطت الميتافيزيقا الفردية بين الحضور والوجود: «الوجود ينطوي على إمكانية حضور متحققة في كل الظواهر والأشياء، وعليه فإن الميتافيزيقا الدينية عززت مركز العقل في الحضارة الفرنسية أي أعطت العقل بعده الإلهي، فدمجت فكرة اللوغوس والله»[3].

---

(1) المرجع نفسه، ص90.
(2) المرجع نفسه، ص90.
(3) إبراهيم، عبد الله، المركزية الغربية، ص325.

ليتدافع الحراك الذي لم يهدأ، فهو طبقات بعضها يموج فوق بعض، فكلما تشكل منعطف انعطف عليه آخر باتجاه آخر؛ ليصبح النقد كائناً مفهومياً فحلاً، فأصبح يحيلنا على الحفر، التأويل، التفكيك، التواصل. إنه منظومة متفاعلة لا تهدأ تشتغل، تتوالد، تتناسل، تتناسخ نظرياً ووجودياً وتأويلياً لتحقق الفعل التواصلي.

إنه انتقال إلى المعرفة الجديدة التي عرفت مع ثورة أجهزة التواصل المشفرة وغير المشفرة؛ التي وضعت الإنسان أمام رهان جديد، رهان تفاعلي، افتراضي، أثيري، نقلت النقد من طور النقد الورقي إلى النقد الرقمي، السبرنطيقي.

3- النقد، النص، الواقع:

إن تقصي دلالة القراءة في المنظور الغربي من خلال مفاهيمها ومصطلحاتها، ذلك أن المصطلحات مداخل العلوم والمعارف، فالقراءة في أبسط مفاهيمها تعني المعالجة، معالجة «النص»، كانت تعتمد عند القدماء على «حركة في مدار العقل والحس اللذين يفرزان مناخاً جمالياً واضحاً، يعين القارئ على الفهم والتذوق مباشرة»[1].

فـ: «النص» يحمل دلالات مختلفة، إما ترجع إلى مدلول داخلي في «النص»، وإما إلى دلالة خارج «النص»، وبهذا فهم البنيويون أن نصية «النص» لا تتحقق إلا في اللحظة التي يصبح فيها هذا الأخير منفصلاً عن صاحبه بالقراءة، من خلال الطبع أو النشر الذي يمنح العمل الأدبي صفة الامتلاك للقارئ؛ ولهذا انتقلنا من سلطة «النص» إلى سلطة القراءة بتعبير «فاضل ثامر».

وعمل القارئ لا يقتصر على تنشيط «النص» فحسب، وإنما بإعادة استحضار موروثه الثقافي الذي يشكل المرجع، من كون «النص» هنا «رسالة»

---

(1) رماني، إبراهيم، الغموض في الشعر العربي الحديث، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط1، ص127.

تشكلها أطراف مختلفة: (وهنا يكون دور القارئ والقراءة متمثلاً في عملية استحضار أو استدعاء هذا المتصور الذهني الغائب (...) ومن هنا تبرز فاعلية دور القارئ في استحضار الغائب، واستكمال «النص»[1].

ولقد عرفت القراءة انتقالات معرفية هائلة، إذ أصبح مدلولها المعاصر يدل على اقتحام عوامل «النص» بمعنى مساءلته، وذلك ليس بالوقوف على عتبات المعجمي، بل تتعدد مستويات استنطاق «النص».

فهي تتميز بالديالكتيك الحاصل بين المبدع، القارئ، وكذلك «النص»، «القارئ»، وعليه فالقراءة كما يقول تودوروف: «تجمع المتباعد، وتفصل المتلاحم»[2].

وبناءً على هذا شكلت المناهج النقدية الجديدة من بنيوية، وتشريحية، وتفكيكية، ونظريات الاستقبال والتأويل فتوحات جديدة لنظرية القراءة.

لا مندوحة إذاً، أن «القراءة» استراتيجية، يحتاج فيها القارئ إلى ترسانة من الأدوات المنهجية المحكمة ليوجهها نحو «النص».

والقراء إزاء «النص» يختلفون من قارئ عادي إلى آخر نموذجي، على اعتبار أن القارئ العادي يقف أمام «النص» موقف المسلِّم الذي يشكل انطباعاً ذوقياً دون إعمال العقل، فهو قارئ بلا تحليل، أما «القارئ» النموذجي فهو الذي يمزق حجب «النص»، ويكشف طبقاته المتتالية.

وهنا يميز تزفيتان تودوروف: «بين ثلاثة أنواع من الفعاليات إزاء «النص» هي: «الفعالية الإسقاطية»، و«الفعالية التعليقية، أو فعالية الشرح»، و«الفعالية

(1) ثامر، فاضل، اللغة الثانية، إشكالية المنهج والنظرية والمصطلح في الخطاب النقدي العربي الحديث، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، ط1، 1994م، ص44.

(2) تودوروف، تزفيتان، الشعرية، ترجمة شكري المبخوت ورجاء سلامة، دار توبقال، الدار البيضاء، ط2، 1990م، ص22.

الشعرية»، ونراه ينحاز إلى الضرب الثالث الذي ينسجم ومنهجه في البنيوية الشعرية»[1].

أما الفعالية الإسقاطية فـ: «تنطلق من مفهوم يرى أن «النص» الأدبي هو عملية نقل أو ترجمة تبدأ من شيء أصلي آخر؛ ولذا فإن مهمة الناقد تتمثل في توجيهنا نحو الطريق المعكوس لاستكمال الدورة، والعودة إلى الأصل»[2].

وتوضح أن القراءة الإسقاطية تنطلق من خارج «النص»، حيث يترصد لدى القارئ جملة من المرجعيات، أو المعطيات الخارجية التي يسقطها على «النص» مباشرة.

أما وجهة النظر التعليقية فإنها تنطلق من «الصعوبات التي يثيرها الفهم مباشرة لنصوص معينة، ويمكن تعريفها بكونها جزءاً داخلياً من «النص» موضوع المناقشة»[3].

أما المستوى الثالث من القراءة فهي القراءة الشعرية، حيث يعتقد الناقد أن هذا القرن شهد نهضة هائلة في الدراسات الشعرية، وتلخصت هذه الثورة في جملة من المدارس النقدية، كالشكلانية الروسية والبنيوية...إلخ[4].

أما تودوروف فقد حدثنا عن «القراءة السيميائية» التي لا تكتفي برد الحالة المرجعية إلى الأشياء التي يشخصها «النص»[5]، بل إلى تأويل العلامة ثقافياً.

أما ياوس فقد عدّ أن من شروط القارئ، المعرفة التاريخية، حيث لا يستقيم أفق «النص» عند القارئ إلا بإعادة بناء الموضوع الجمالي، وبهذا

(1) ثامر، فاضل، اللغة الثانية، ص20.
(2) المرجع نفسه ص209.
(3) المرجع نفسه، ص50.
(4) المرجع نفسه، ص50.
(5) شولز، روبرت، سيمياء النص الشعري، مجلة العربي والفكر العالمي، ص69.

الشكل تكون القراءة استراتيجية شاملة، يستند إليها القارئ في مؤانسته للنص.

لا عجب إن قلنا أن ميلاد النظريات النصية هو استمرار للنقاش النقدي الذي يدعو إلى ضرورة استقلال السياسة العامة عن الدين، والذي أدى في مجال الدرس النقدي إلى نوع من العلمانية التي تدعو إلى استقلال النص، عن كل تأويل ميتافيزيقي يرتبط بالمؤلف. أي: تخليص النص من أي تبعية شرطية قبلية أو مصادرة، ولعل هذا ما أبحر فيه فوكو عندما بحث إشكالية منهجية عمن يتكلم داخل النسق؟

يقول: «من يتكلم داخل النسق؟ لسنا ندري، وعلى أي حال فليس المتكلم هو الإله الذي نعرف، إن فوكو يتبنى حكم نيتشه نفسه عليه، وليس هو الإنسان.. لأن الإنسان مجرد وهم، وأسطورة حديثة العهد.. من يتكلم إذاً؟ إنها اللغة، إن النسق يدرك نفسه بنفسه من خلال، وبوساطة، اللغة.

هذا النسق الذي يسبق كل نسق، والذي تنطق اللغة المجهولة الهوية من خلاله، يكون هو الأساس الذي تومض الذات الواعية على سطحه للحظة عابرة، ولا نستغرب إذا اكتشفنا بدورنا أن اكتشاف فوكو للنسق لن يؤديَ به إلى إلغاء مفهوم الإنسان موضوعاً للعلوم الإنسانية، ولكنه سيجعله يعلن موت فكرة الإنسان ذاتها، وما يرتبط بها من خلال دلالات النزعة الإنسانية»[1]، ولعل هذا التدقيق الآنف هو الذي أفضى على النص الطابع العلمي.

استطاعت نظرية القراءة أن تتجاوز الرؤية البنيوية التي جعلت «النص» صنماً، حيث أغلقته على بنيته النحوية الدلالية لتصادر القراءة السياقية، التي اعتمدت إحالة «النص» الأدبي على العناصر الخارجية، فالبنيوية كانت بمثابة مراجعة أساسية للقراءة المتاخمة لحدود «النص» لتدشن منظومتها المعرفية

(1) الداوي، عبد الرزاق، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر (هيدغر، ليفي شتروس، ميشيل فوكو)، دار الطليعة، بيروت، 2000م، ص132.

بمسمى جديد اصطُلح عليه بـ: النسق أو القراءة النسقية، حيث كان رولان بارت واحداً من منظريها الأساسيين، والذي أعلن موت المؤلف[1] ليدرس «النص» لذاته ومن أجل ذاته.

ولقد قام الطرح البنيوي أساساً على قطع الصلة مع المؤثرات الخارجية، هذا الطرح الذي استمد تفاصيله من النظرية اللسانية عند دو سوسير. يأتي هذا المحور في الواجهة الأولية للطروحات التي يقدمها «فولفغانغ آيزر» ضمن نقطة مركزية أطلق عليها «السجل النصي Le Répertoire Du Texte»[2]، حيث يتشكل السجل «النصي» من خلال الوظيفة التاريخية للنصوص الأدبية من مبدأ التواصل، والسجل النصي هو «المنطقة المألوفة التي يلتقي فيها النص والقارئ من أجل الشروع في التواصل»[3].

هذا السجل هو الذي يجعل: «النص» يتموقع بالنسبة للأنساق الدلالية السائدة في عصره؛ باعتبارها نماذج فكرية لفهم وتأويل هذا الواقع[4].

ولقد ترجمه عبد الوهاب علوب «بالرصيد»، من حيث إن القيمة الأدبية الموجودة في القصص لا تتشكل إلا من الواجهة الخلفية التي يرصدها الواقع، فهو الذي يدفع العملية الإبداعية إلى الأمام لتمارس مخياليتها التي

(1) يعارض عبد الفتاح كيليطو هذه الفكرة، حيث لا تخرج فكرته عن أصول ما نجده في النقد التقليدي من ضرورة إثبات الوصل في نسبة النص لمؤلفه، ومن أهم الأسباب التي وقع فيها النقد المعاصر في رفض انتماء النص إلى مؤلفه هو قياسه للنص المكتوب على النص المروي شفاهة، وهنا تأتي ضرورة نسبة النص لمؤلفه في حالة الكتابة، أما النص المروي ففي الغالب لا سند له، ويعبر عن تلك العلاقة بأرستقراطية المكتوب، وديموقراطية الشفوي.

(2) W. Iser, L'acte De Lecture (théorie de l'effet esthétique) Traduit De L'allemand par Evelyne Scncer, Pierre Maragada, édition Bruxelles, 1985, p. 128

(3) شرفي، عبد الكريم ، مقدمة حول إشكالات القراءة والتأويل في الأدبية الغربية الحديثة، بحث لنيل شهادة الماجستير (مخطوط جامعة الجزائر، 2000- 2001م)، ص15.

(4) المرجع نفسه، ص155.

تتمظهر فيها الأبعاد اللغوية من الواقعية المحضة، وهي الجانب التثقيفي الذي يضخ «النص».

وهنا يقول عبد الوهاب علوب: «وإذا كان للقصص والواقع أن تربط بينهما صلة، فلا بد ألا تكون من زاوية التعارض، بل من زاوية التواصل، فليس أحدهما مجرد نقيض للآخر، فالقصص وسيلة لإبلاغ شيء عن الواقع، فلم تعد في حاجة للبحث عن إطار مرجعي يضم طرفي نطاق الواقع»[1].

غير أن اهتمام القارئ لا ينحصر، هنا، في المعنى الذي يؤكده «النص»، بل في الواقع، أو ما يحدثه من تأثير «وهذه العلاقة التي يقيمها «النص» الأدبي مع الأنساق الدلالية السائدة في عصره سوف تحدد السجل النصي، وتكيفه.

لأن طبيعة هذه العلاقة هي التي ستجعل المعايير والقيم الخارج نصية المدمجة في «النص» تتلقى تحويلاً معيناً في المصداقية ما دامت القرارات الانتقالية السائدة لدى الأنساق قد أبعدت إلى الواجهة الخلفية (الجهة الخلفية)؛ لكي تسمح للإمكانيات التي أقصاها النسق بالبروز»[2].

وبفضل السجل النصي أو الرصيد يمكن أن يشكل الإطار العام للتواصل الذي يحدث بين «النص» و«القارئ»، وبه يستطيع القارئ «أن يعيد بناء الوضعية التاريخية التي يحيل إليها «النص»، ويرد إليها الفعل»[3].

فالسجل النصي هو المرجعية، أو الرصيد الحضاري للقول، حيث ينبثق من نصوص سابقة له، ولكنه أيضاً المواصفات المتاخمة للنص، بل هو الإطار المرجعي للنص.

---

(1) إيسر، فولفجانج، فعل القراءة نظرية في الاستجابة الجمالية، ترجمة عبد الوهاب علوب، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2000م، ص87.

(2) شرفي، عبد الكريم، مقدمة حول إشكالات القراءة، ص155.

(3) Iser, ibid, p. 137

ويعمل السجل النصي أو الرصيد على وضع القارئ في سياق أفقي للتواصل مع «النص» من خلال المعطيات التاريخية والاجتماعية؛ التي يفرضها «النص» على القارئ.

فالسجل هو كذلك الرصيد المعرفي للنص، أي: كلما كان استدعاء «النص» إلى مجال القراءة انجر إلينا هذا الرصيد؛ ليشكل الثقافي الذي يحفظ للنص ديمومته، وبقاءه، أي: هو الواجهة الخلفية التي تؤطر «النص»، وتعمل على تحريض الواجهة الأمامية.

وينسج «النص» حول واقعه رؤية للعالم[1]، وهذا ما عمل «غولدمان» على تحديده.

حيث يرى أن «جماع العلاقات البنيوية بين «النص» الأدبي ورؤية العالم والتاريخ نفسه يظهر الكيفية التي يتحول بها الموقف التاريخي لمجموعة أو طبقة اجتماعية إلى بنية عمل أدبي، عن طريق رؤية العالم عند هذه المجموعة، أو الطبقة»[2].

ولعل هذا النقاش يسوقنا إلى عرض مسألة دقيقة حول فهم النص في الثقافتين العربية والغربية، وكيفية تحقيق تواصل فعال مع طبيعة المصطلح من كونه مدخل أي ثقافة، ومن جهة أخرى تحقيق فعالية الرصيد الحضاري له.

هل تراه يرتد إلى الدلالات نفسها؟ أم أن الأمر قائم على الاختزال المعرفي الذي انتشر في مدونة الباحثين العرب، حيث يجمعون ما لا يجتمع معرفياً، يجمعون أنساقاً ثقافية أنضجتها حضارة النص، على أخرى أنتجتها

---

(1) Lucien Goldmann, le dieu caché, édition Gallimard, 1959.
ولقد بسط رؤيته في الكتاب، حيث تطرق للنظرة التراجيدية من مكون ثلاثي هو: الإله، العالم، الإنسان، ثم أفرد فصلاً تحدث فيه عن رؤية العالم والمنزلة، أو التموقع الاجتماعي.

(2) إيغلتون، تيري، الماركسية والنقد الأدبي، ترجمة جابر عصفور، دار قرطبة، الدار البيضاء، ط2، 1986م، ص39.

التجربة البشرية في التاريخ، فيسقطون بنيتين غير متوافقتين، ويسهل عليهم قول: «هذا عندهم وعندنا».

حيث أردت نقاشَ القضايا التي تحكمت في إنتاج المصطلح، تلك الضوابط التي تتيح لنا كيفية التعامل مع المفهوم والكائنات، أو الأطياف الغائرة داخله؛ لأنها علامات تحيلنا إلى سيرة المفهوم، وهنا أقف عند الدلالة اللغوية، حيث يحيلنا تعدد المعاني اللغوية في مادة «نصص»، فهي تدل على:

- الرفع بنوعيه الحسي والمجرد: النص: رفعك الشيء. نص الحديث ينصه نصاً: رفعه. وكلما أظهر فقد نُص، ومن ذلك: المنصة.
- أقصى الشيء وغايته... ونص الشيء: منتهاه[1].

ولا يقف المعنى عند التحديد الحاف، بل يشترك مع الدلالات التي تنقلها لنا اللغات الأعجمية من إحالة على معنى النسيج، كما هو وارد في التخريج العام للمصطلح؛ حيث ينقل حسين خمري عن بارت قوله: «إن الدراسة المعجمية للكلمة تكشف أنها تدل على النسج، ومن هنا يمكن أن نقول: إن نسج الكلمات يعني تركيب نص.. إنه نسيج من الكلمات، ومجموعة نغمية، وجسم لغوي»[2].

غير أن ما يعنيني، هنا، هو قول حسين خمري: «نلاحظ على قول عبد الملك مرتاض أنه اكتفى بالتعريف الذي أورده صاحب لسان العرب، ولم يتجاوز الدلالة اللغوية المعجمية.

ولكن البحث في تراث الأصوليين بين أن مفهوم النص كما تداول في بيئتهم يقترن في تعريفه، وكيفياته الإجرائية للمفهوم المعاصر للنص، بل يتجاوزه في الكثير من المواضع الدقيقة»[3].

---

(1) زناد، الأزهر، نسيج النص؛ بحث في ما يكون الملفوظ به نصاً، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، ط1، 1993م، ص ص11-12.

(2) خمري، حسين، نظرية النص، ص44.

(3) المرجع نفسه، ص46.

فالاضطراب في التحديد وصفه الباحث في بعدين أساسين، هما:

- الطبيعة الإشكالية للمصطلح.
- أن المفهوم لم يستقر نقدياً لانضباطه بما يتعلق به.

مع أنني لم أنشغل بالعزل الخاص بين التشقيقين الأدبي والأصولي، فإنني أتساءل هنا: هل يمكننا في ثقافتنا العربية الإسلامية أن نخرج مفهوماً لا يتساوق ومكونات الثقافة؟ ما النسق الغالب فيها، والحاكم على مصادرها؟

سنصل حتماً إلى النتيجة الآنفة التي وصل إليها حسين خمري من كون التشقيق يؤول إلى علة تتحاكم إلى الذوات المتساكنة في المصطلح، وعلة التركيب في المصطلح هو التخريج الفقهي.

وهو ليس علة المصطلح المبحوث فحسب، بل هو مكمن الثقافة الإسلامية كلها.

لذلك لم تفصل هذه الثقافة بين التخريج الفقهي والأدبي، والدليل من داخل الثقافة الأصولية ذاتها، فمفهوم النص عند الأصوليين لم يكن بمسوغ البحث في ذاته بقدر ماكان مرتبطاً بالدلالة، ما يقوله النص، ما يريد أن يحققه التشريع.

وليس للدليل اللغوي الذي ساقه ابن منظور عمل في التخريج الأصولي إلا من جهة الحاجة للتأثيل اللغوي، وكيفية تكوثر المصطلح فيما يدل على أكثر من وجه، ليس في كل الأحوال أن النص هو الظاهر، بل النص درجة من درجات الوضوح عندهم؛ لذلك فهم يقسمون اللفظ من جهة «وضوح الدلالة إلى قسمين: الظاهر والنص»[1].

لذلك يقولون: إن النص «هو ما ازداد وضوحاً عن الظاهر بسبب قصد الشارع لمعناه أصالة»[2].

---

(1) الدريني، محمد فتحي، المناهج الأصولية، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط3، 1997م، ص142.

(2) المرجع نفسه، ص67.

وعليه فالمعنى مرتبط بقصد الشارع في بلاغه، ويُعرف قصده من خلال «النص من سياقه، أو سبب نزوله، أو وروده من الأحاديث، لا من الصيغة نفسها»[1]، وهنا أقف عند دقيقة مهمة هي أن التعريف عند الأصوليين متعلق بالعلوم الخارجية، وهي العلوم التي تعضد قصد الشارع، ولا تتعلق بالمفهوم من الداخل، لما له من مزيد تنبيه على الحكم وقطعه بين جمهور المخاطبين به.

إن النص في المدلول الإسلامي متعلق بدور حضاري يحيل على دلالة الوحي، في حين أنه في الثقافة الغربية سُلب هذا الدور؛ لذلك نجد له طبيعة سائلة في التخاريج المعاصرة، فهو مفهوم أرضي.

أما في الثقافة الإسلامية فهو ما يزال ذا طبيعة متكلسة، لم ينفصل عن طبيعته المتعالية، والمقصود منها التشريع، حيث أصبح النص منتجاً للثقافة من خلال خاصية التشريع.

يقول نصر حامد أبو زيد: «لكن القول بأن النص منتج ثقافي يمثل بالنسبة للقرآن مرحلة التكون والاكتمال، وهي مرحلة صار النص بعدها منتجاً للثقافة، بمعنى أنه صار هو النص المهيمن المسيطر الذي تقاس عليه النصوص، وتحدد به مشروعيتها.

إن الفارق بين المرحلتين في تاريخ النص هو الفارق بين استمداده من الثقافة، وتعبيره عنها، وبين إمداده للثقافة، وتغييره لها»[2].

ولما أصبح النص فاعلاً في الثقافة، ومنتجاً لها، بات مركز الدائرة يشد إليه، ولا تشذ عنه تفاعلاته الجانبية، حيث باتت الثقافة تحتكم إليه في استمداد شرعيتها؛ لأن بؤرة التخريج للمصطلح في الثقافة الإسلامية يحيل إلى مفهوم الوحي، وهو النقطة النووية للمصطلح.

(1) المرجع نفسه، ص67.

(2) أبو زيد، نصر حامد، مفهوم النص؛ دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، ط2، 1994م، ص24.

فإن تعدد الدلالة أحال إلى اتساع الدائرة، وكثرة الأطياف المتساكنة داخله تحولت مع الوقت إلى حاكمية مطلقة مُنحت له من قبيل الجماعة القارئة، ومهما قيل عن دلالات النص وتعدديتها، كما أورد بذلك الزركشي والسيوطي، فإنه بات يتعلق بما يلعبه المصطلح في الثقافة ذاتها، أدى إلى وجود مقاومة شديدة تسكن الثقافة ذاتها، تمانع من تحويل في طبيعة المصطلح نتيجة الطبيعة المتعالية، والشحونة العاطفية التي بات يرتبط بها الأخير.

وذلك يجعلني أقول: إن تلك الطبيعة السائلة جعلت المفهوم يعرف نقلة في الثقافة الغربية نتيجة الفصل الطبيعي بين المقدس والمدنس.

في حين أنه لم يعرف تلك النقلة في الثقافة الإسلامية؛ لما تعلق به من تقديس الناتج عن اشتغال مبدأ العصمة الذي عطل حدوث النقلة، هذا التعطيل جعل الناقد العربي يشعر بضرورة الاستعانة بالتخريج الغربي لنظرية النص، فالعامل الفقهي لعب دوراً ثقافياً مهماً في تحجيم المصطلح على أن يتدافع زمنياً ليحافظ على تَصَلبه؛ لذلك تمت الحاجة لمفهمة الآخر لتطويع السكون، أو التناهي الذي أصاب منظومتنا المصطلحية.

هذا التحديد للمنزع الإشكالي بين الثقافتين أدى إلى تدافع الأسئلة والعلاقات بين النص وما يحيط به، ومن أهم الإشكاليات العلاقة التي تكون بين النص والقارئ فيما يحدده ياوس: «تستبعد ما يسميه آيزر مع (Erving goffman) إيرفنغ كوفمان وضعية الوجه للوجه (face to face situation) التي تطبع كل شكل من أشكال التفاعل الاجتماعي»[1].

إن القارئ الذي لا يكون مزوداً ببنية معرفية يستخدمها شفرة لتحليل «النص» لا يستطيع أصلاً أن يشكل تواصلاً مع «النص»؛ لأنه لا يوجد إطار مرجعي للتفاهم.

---

(1) شوبريجن، فرانك، نظريات التلقي، ترجمة عبد الرحمن بوعلي، دار النشر الجسور، الدار البيضاء، ط1، 1995م، ص76.

ومن شروط تواصل القارئ بالنص أن يكون القارئ واعياً بالبنية الثقافية التي يطرحها «النص» «وسيعتمد نجاح فعل التواصل هذا على الدرجة التي يؤسس فيها «النص» نفسه كعامل ارتباط في وعي القارئ»[1].

إن «النص» بالنسبة للقارئ هو مثير وفق الوقع الذي يحدثه في نفسه، حيث يتزعزع هذا الأخير وفق الشحونات أو المعطيات التي يحملها «النص»، فكل ما يحاوله «النص» أن ينشط ملكات القارئ، ويحمل «النص» في طياته هذه اللطائف الاجتماعية التي يضمن استعمالها من قبل القراء، ومن ثم تشكيل موقف «الفهم» اتجاهها.

وانطلاقاً على ما تأسس تصبح القراءة فعلاً يعمل على تنشيط «النص»، وهنا يقول آيزر: «إن القراءة نشاط يوجهه «النص»، وهذا بدوره لابد من أن يعالجه القارئ الذي يتأثر بدوره بما يعالج، وإنه لمن الصعب أن نصف هذا التفاعل»[2].

لا يتم التفاعل فقط بين القارئ و«النص» الفعلي، بل كذلك وبالدرجة نفسها بالأفعال المرتبطة بالتجارب مع ذلك النص»[3].

وهنا يصر آيزر على مفهوم وجهة النظر الجوالة[4]، «من حيث إن معنى «النص» لا يُكنه دفعة واحدة، بل يأخذ القارئ في اكتسابه تدريجياً، وهذا ما يؤكد أن ثقافة القارئ تعمل على حل المخزون الثقافي للنص من كونه يتعدى إلى غيره، وغاية وجهة النظر الجوالة للقارئ هي بلوغ التأويل المتسق»[5].

---

(1) علوي، حافظ إسماعيل، مدخل إلى نظرية القراءة، مجلة علامات في النقد، الجزء 34، 1999م، ص94.
(2) آيزر، فولفغانغ، فعل القراءة؛ نظرية في الاستجابة الجمالية، ص169.
(3) آيزر، فولفغانغ، فعل القراءة؛ نظرية جمالية التجاوب في الأدب، ترجمة حميد لحميداني، الجلالي الكدية، مطبعة المناهل، الدار البيضاء، ص5.
(4) المرجع نفسه، ص5.
(5) المرجع نفسه، ص5.

غير أن آيزر يناقش مبدأ التفاعل بين «النص» والقارئ وفق شرط اللاتماثل «فالتفاعل بين شخصين في الحقل الاجتماعي، مثلاً، لا يحدث بشكل أقوى إلا عندما يجهل كل واحد منها هوية الآخر؛ لأنهما حينئذ يكونان عن بعضهما البعض تصوراً غير مطابق للحقيقة، ويتصرفان على أساس هذه الصورة المفترضة عن بعضهما البعض»(1).

وعليه فالنص لا يكتفي بذاته، بل يتعداها، وهنا نجد «نوعاً من التداخل والالتحام بين «النص» وقارئه، ينتج عنه تأثير جمالي لتصبح بذلك آلية القراءة متحركة بين قطبين: القطب الفني للنص، والقطب الجمالي. يختص الأول بالنص وصنعته اللغوية، ويختص الثاني بنشاط عملية القراءة، وكلّ ينصهر في الآخر، ويحل فيه ليتشكل من ذلك النص»(2).

وانطلاقاً مما تبين، إن «النص» يكشف وجهات نظر متغيرة لدى القارئ، والتفاعل الحاصل إنما يتم لملء الفجوات «إن اللاتماثل، والاحتفالية، واللاشيء، كلها أشكال مختلفة من البياض المكون، وعند المحدد الذي هو أساس كل عمليات التفاعل»(3)، وهنا نلحظ أن سمة التفاعل هي التي تخلق لدى القارئ التحرك نحو «النص» لسد الثغرات من عملية الإنتاج التي يحاول أن يقدمها باتجاه «النص».

واحتل مفهوم البياض مكانة متميزة في الطروحات التي قدمها آيزر، وهي تشكل نقطة «الانطلاق بالنسبة له، بل والمعطيات الناقصة التي يجب على القارئ تتمتها، وملؤها، ليس في حقيقة الأمر إلا نقطة الوصول»(4).

وهنا حاول عديد من الباحثين، وعلى رأسهم «فيش»، تحديد مختلف

---

(1) المرجع نفسه، ص5.
(2) علوي، حافظ إسماعيل، مدخل إلى نظرية القراءة، ص94.
(3) آيزر، فولفغانغ، فعل القراءة؛ نظرية جمالية التجاوب في الأدب، ص98.
(4) شويريجن، فرانك، نظريات التلقي، ص78.

البياضات النصية، إلا أن: رولف كلوبفر (Rolf Klopfer) قام بترتيب البياضات بوساطة خمس مقولات مختلفة[1]:

1- شكل الالتباس غير المحقق Aléatoire المطابق لما يشير إليه «النص» بسبب نقص في الملاءمة.

2- كل مكان أو «نقطة» في «النص» يحس القارئ فيهما نقصاً ليست من الأسباب.

3- كل مكان أو «نقطة» في «النص» تعمدنا فيها إسكات شيء ما لتفعيل مشاركة القارئ.

4- كل مكان أو «نقطة» في «النص» يخفق القارئ في تحديد دلالاتها المتعارفة.

5- كل مكان أو «نقطة» في «النص» في أفق مرجعي أكثر تكثيفاً، لا يمكن للقارئ أن يعطيه دلالة واحدة.

وهنا لا نجد أن المفهوم قد اكتمل منذ الطرح الذي قدمه آيزر، بل مر بأطوار حتى أصبح على شخصيته المفهومية التي عرضها علينا آيزر.

يعدّ الفيلسوف البولندي «رومان أنجاردن» من أهم تلامذة هوسرل تأثيراً في أصحاب مدرسة كونسطانس، ولاقت أطروحاته استحساناً عند كل من «آيزر» و«ياوس» حول مفاهيم مختلفة، منها: «عدم التحديد» و«التعيين» والاهتمام بالعلاقة بين النص والقارئ. ولعل آيزر أكثر من الآخرين اهتماماً بآراء أنجاردن، حيث تمثل عمق هذه الآراء وفق الطرح الذي قدمه عن نظرية القراءة.

يرتبط مفهوم الفراغات بمفهوم «التسلسل القصدي للجمل على النحو الذي شرحه أنجاردن، ثم طوره آيزر فيما بعد»[2].

---

(1) المرجع نفسه، ص ص78-79.

(2) أبو أحمد، حامد، القارئ والحكاية، مركز الحضارة العربية، القاهرة، ط2، 2003م، ص115.

وقبل ذلك علينا استيعاب نظرية أنجاردن حول ما يسميه بـ: «مواقع اللاتحديد» من خلال عرضه للطريقة التي يقدم بها العمل الفني.

«فإنه يرجع إلى إطار مرجعي ظاهراتي من أجل تعريف الموضوعات، وطبقاً لهذا فهناك موضوعات واقعية محددة بشكل عام، وأخرى مثالية مستقلة. الموضوعات الواقعية ينبغي فهمها، والمعطيات المثالية ينبغي تكوينها»[1].

ويتم هذا الإطار من خلال القصد، فالموضوع القصدي الأدبي ينقصه التحديد الكامل بقدر ما تشتغل الجمل في النص باعتبارها موجهاً، على اعتبار أن التسلسل القصدي للجمل مهم.

وذلك أن كل جملة تمثل مقدمة للجملة التالية، وتشكل نوعاً من التعيين لما سوف يأتي، وهذا بدوره يغير من وضع المقدمة، وتتحول بذلك إلى تعيين لما تمت قراءته، وآيزر يستخدم مفهوم مواقع اللاتحديد للتمييز بين الموضوع القصدي والموضوعات الأخرى، من خلال لانهائية المعنى الذي تفترضه هذه المواقع.

فهي تنبني على الموضوع القصدي المفتوح، وهنا تبدأ مهمة ملء الفراغات لإسقاط جملة من الاحتمالات على هذه الثغرات، بمعنى «أن الفجوات أو الفراغات هي المناطق غير المعبر عنها في الخطاب، والتي تناط بالقارئ مهمة تعبئتها، مما يؤدي إلى إنتاج المعنى نتيجة التفاعل القائم بين النص والقارئ»[2].

إن «النص» الأدبي يتشكل وفق المعطى الثقافي الذي أفرزه، هذا المعطى، حيث يتحدد في إطار زماني واجتماعي، ويتشكل «النص» وفق تلقيه من قبل الجمهور؛ ليكون الأفق أحد أهم الآليات التي ناقشناها، وهي نظرية القراءة على أساسين:

(1) آيزر، فولفغانغ، فعل القراءة نظرية جمالية التجاوب في الأدب، ص89.
(2) أبو أحمد، حامد، القارئ والحكاية، ص78.

- مفهوم الأفق.
- اندماج الآفاق.

يفهم الأول في ظل الطروحات التي قدمها «هانس روبرت ياوس» ويعد هذا المفهوم مدار نظرية «ياوس» على اعتبار أن مصطلح الأفق لم يكن بدعاً على ياوس، بل كان «مألوفاً للغاية في الدوائر الفلسفية الألمانية، ونفطن هنا إلى أن غادامر (gadamer) قد استخدمه ليشير به إلى مدى الرؤية التي تشمل كل شيء يمكن رؤيته من موقع بعينه مناسب، وقد قدم سلفاه هوسرل وهايدغر هذه الفكرة كذلك في سياقات متشابهة»[1].

ولعل الطرح الذي قدمه غادامر حول المفهوم الشامل لهذا المصطلح كان عام (1960م)، وهو «أفق الأسئلة» الذي يدخل ضمن ما يسمى بمنطق السؤال والجواب.

وهذا المفهوم نفسه استلهمه آيزر في فكرته التي تقول: «إننا لا نستخلص من «النص» إلا ما به من عناصر ذات صلة بنا»[2].

والأفق يخبرنا، أساساً، عن الكيفية التي تم بها تقييم العمل في لحظة تخلقه، ولكن دون أن يصطنع هذا الأفق دلالة نهائية للعمل، وذلك لأن النصوص في نظرية القراءة تتعرض لعدد القراءات التي تساوي عدد القراء أنفسهم.

ولا يمكننا استيعاب المصطلح ما لم نضف إليه مفهوماً تكميلياً يطلق عليه ياوس: «المسافة الجمالية» و«المسافة الجمالية: هي الفرق بين درجة الشكل المحدد لعمل جديد، وتلحظ هذه المسافة بشكل واضح في العلاقة بين الجمهور والنقد»[3].

(1) علوي، حافظ إسماعيل، مدخل إلى نظرية القراءة، ص89.
(2) أبو أحمد، حامد، القارئ والحكاية، ص78.
(3) المرجع نفسه، ص80.

غير أن أفق التوقع يتم دوماً كما يقول ياوس: «إن تحليل التجربة الأدبية للقارئ تفلت من النزعة النفسانية التي هي عرضة لها لوصف تلقي العمل، والأثر الناتج عنه، إذ كانت تشكل أفق انتظار جمهورها الأول بمعنى الأنظمة المرجعية القابلة للتشكل بصورة موضوعية، والتي تكون بالنسبة لكل عمل في اللحظة التاريخية التي يظهر فيه نتيجة عوامل ثلاثة أساسية، هي:

- التجربة المسبقة التي اكتسبها الجمهور من الجنس الذي ينتمي إليه «النص».
- شكل وموضوعية الأعمال السابقة التي يفترض معرفتها.
- والتعارض بين اللغة الشعرية واللغة العلمية، أي: التعارض بين العالم التحليلي والواقع اليومي»[1].
- إن ياوس من خلال هذا التنظير يحاول أن يوفر للأفق طبيعة متعالية (transcendantal) يحافظ فيها الثقافي على بعض خصائصه، حينما يساق العمل الأولي إلى القراءة، فهذا الجانب يساعد العمل المقروء في (على) تشكيل الجمالي؛ الذي شكل الجدل بين أفق التشكل وزمن القراءة (لحظة التلقي).

4- المنهج والمصطلح النقدي من التأثيل إلى التداول:

لا تسلم المنظومة الثقافية من الخلل الذي قد يصيب قواعدها، فهو الذي تحتاج فيه المنظومة إلى من يعيد ترميم الفجوات فيها، وإلى استبعاد التهافت الذي هدد لحمتها؛ لذلك كانت الحاجة، ومازالت، إلى النقد الذي يجمع المتباعد، ويفصل المتلاحم، ويسد الثغرة، بل ويخلق سيرورة للأسئلة.

فهو الذي يزود المنظومة الثقافية بالوقود الذي يشْحَذُ ديمومتها؛ أي: أن النقد حركة تهز النظام المؤسساتي بإعادة طرح الأسئلة من أجل تهديد وتقويض المتناقضات التي تضطرنا كل مرة إلى معالجة المواضيع نفسها، فهو

(1) علوي، حافظ إسماعيل، مدخل إلى نظرية القراءة، ص ص88-89.

تجاوز للواضح البين نحو تعرية المدفون والمتَوَاري، أي: أنه اختراق لمسافات وطبقات الأصيل المغيب والمكرُورِ المقدس.

هو سؤال المقصدِية، يبدأ بفصل الجوانب المنطوقة عن الأخرى الممحِية التي لم تنطق بعد؛ لأنها مغيبة ومحظورة، والتشكيك في قدسيتها يقتضي طرح أجهزتها على محك المساءلة النقدية؛ لذا حاول النقاد العرب إلى أقصى الحدود التجديد في قراءة التراث وفق الإِوَالِيَات التي طرحها النقد الغربي، وأخذت هذه الرؤية تتشكل وفق مقولتين أساسيتين، هما:

- مقولة النقل.
- مقولة التنقل.

فالنقل هو مسار حركة المثَاقفة التي نتجت عن خصوصية توليد المعرفة في جانبها البشري، فهي ترجمة للحوار الفاعل بين الحضارات.

ونقصد بالنقل حركة الترجمة الرهيبة التي شهدتها الساحة النقدية، وهي حركة تعتمد التقريب لا التبعيد لإحداث التواصل المزعوم، فهو تَدَاوُل يشتغل على مساحات اللغة، فوحدها اللغة الكلافيكس (المفتاح) الذي يفتح المغلق بين الأمم، فالترجمة تحاول من هذا المنطلق أن تُقلص مسافات التوتر الناتجة عن نقص الاحتكاك.

فهي تنقل النموذج البشري من طور الصلابة إلى طور السيولة، حيث تصبح الدوال جمعاً بشرياً يخلو من حالات الإقصاء، وهي؛ أي: المثاقفة تُذيب الفروق الفردية لصالح دينامية الجماعة وفق مقولات خاصة تنتهج الانفتاح على الآخر، بل تحاول أن تخلق اتحاداً جديداً يستبعد الأنا والأنت الممَركزة على أسس العصبية المهْتَرِئَة التي تعتمد الإقصاء.

بل تحاول الترجمة أن تؤصل لمبدأ تزول فيه الطبقية الفكرية لصالح «النحن» الجامع للأنا البشري بوجه عام. أن نرتحل من سلطة النص إلىٰ فاعلية التناص من كون الأول مقولة تَسْتَغْلِقها مجالات الإقليم، في حين أن

الثانية تتحرك وفق معطيات التعدد، حيث يستقر الأنموذج داخل الإضافة التي تتركها، فالنصوص في نموذجها البشري تواصل وتفاعل وفق مبدأ الاختلاف.

4-1- المنهج من الحركة إلى التحريك:

تتخارج الحركة باعتبارها فعلاً عقلياً يولد الفكر، بل ينتج الأحكام المسبقة فروضاً نظرية تتمأسس في شكل مواضعة في حالة النفاذ، تستلزم تحريكاً مكانياً لحصول الضبط المعرفي من خلال ربط العقل بالواقع، ولا تتم السيرورة الكلية إلا من خلال توافق الفكرة بالإرادة؛ ليتأسس الفعل التاريخي المثمر والمنتج.

فلو تأملنا المخزون الثقافي الغربي لوجدنا أن المناهج الحديثة عبرت عن مسار طبيعي لتطور النظرية النقدية، على غرار ما يحاول أن يفعله نقادنا العرب، عبارة عن حرق للمراحل التاريخية، فالمسألة في تقديري كامنة في معضلة الطبقات الاجتماعية التي لم تقدر على مزاحمة بعضها من خلال مشاريع تدفع بعضها بعضاً في شكل أفكار.

فالقضية تتعلق أساساً بالوعي الاجتماعي، وبتلك النقلات التي يقطعها العقل في حواره لذاته، وفي الخروج عنه، أو التفكير ضده، وضد يقينياتها المتوارثة، فلقد كانت اللحظة النتشوية أساساً مهماً في تحريك القيم الكامنة في العقل لتأسيس وعي على غير مثال؛ من الحركة العقلية إلى التحريك تركزت الطفرة الحضارية للغرب.

إنه النقد الجذري باعتباره لحظة حرجة تقود إلى التحول والانحراف الفاعل لقيم التطور، وفي هذا يقول محمد سالم سعد الله: «وقد كانت اللحظة النتشوية حصيلة تناص من لحظات فلسفية أخرى ألقت بظلالها على اتجاه الحركة التصاعدية في تفعيل تلك الفرضيات، وممارستها على الصعيد العياني في مختلف المجالات السياسية والنفسية منها، ويمكن تحديد حصيلة هذا التناص بما يأتي:

- اللحظة الديكارتية (1650م): الكوجيتو.
- لحظة اسبينوزا (1677م): فكرة الإله والإلحاد.
- لحظة ليبنتز (1716م): فكرة المونادة.
- اللحظة الكانطية (1804م): نقد العقل والأنا النقدية المتعالية.
- اللحظة الهيغلية (1831م): الديالكتيك.
- لحظة شوبنهاور (1860م): الإرادة والتدمير.
- اللحظة الداروينية (1882م): الانتخاب والصراع من أجل البقاء.
- اللحظة الماركسية (1883م): صراع الطبقات والمادية الجدلية»[1].

هيمن على المسار الغربي أقنوم العقل لكونه النقطة التي تؤسس لرؤية العالم، بل إن «المسار التاريخي للعالم يتمثل بوصفه مساراً عقلياً»[2]، حيث مر مدلول النقد بنقلات تاريخية انطلاقاً من جوهر القضية المبسوطة:

- نظرية النقد الكلاسيكي؛ تمثيل الفكر.
- نظرية النقد السياقي.
- نظرية النقد النسقي.

ولقد تعرضنا للنقطة الأولى سابقاً، أما النقطة الثانية والثالثة فهي ناتجة عن التلاحقات المعرفية التي قدمها ماركس لبؤرة الفعل النقدي، حيث إن اللحظة النتشوية تشترك مع ماركس في عدد من المسائل الجوهرية «متفقتان عملياً على تفكيك الفرضيات الموروثة، والتقاليد الطقوسية، وتفسير طبيعة الدلالة، وتعديل تفسير الطرح المعرفي، من خلال: تحويل عملية الشك في الشيء إلى الشك في الوعي ذاته وصولاً إلى العقل»[3].

---

(1) سعد الله، محمد سالم، الأسس الفلسفية ما بعد البنيوية، دار الحوار، دمشق، ط1، 2007م، ص84.

(2) المرجع نفسه، ص87.

(3) المرجع نفسه، ص89.

ويمكن إجمالاً القول: إن «مشروع نيتشة الفلسفي يقتضي إدخال مفهومي اللامعنى واللاقيمة إلى الفلسفة التي عدها الإنجاز الحقيقي للنقد»[1].

وأثر ماركس بدوره في الحركة النقدية للقرن العشرين، وأصبحت كل المراجعات النقدية تنطلق منه لتصوب الأطر النظرية المختلفة، خاصة مدرسة فرانكفورت، وبعض المنظرين أمثال جورج لوكاتش.

حيث أراد في كتابة النقد من وجهة انضواء كل الأشكال تحت مظلة النقد الفلسفي، وكتب يقول: «يمكن اعتبار أفلاطون وأرسطو نموذجين للنقد الفلسفي؛ لأنهما لا يرتبطان بنوع أدبي معين، وإنما يحللان الفن كجزء من السياق العام لرؤية كل منهما لموقع الفن في التجربة الإنسانية بشكل عام»[2].

فهل تحمل النظرية النقدية العربية تجاوز كل هذا التراكم؟ هل تحمل تلك الرؤية وذلك الوعي التاريخي؟ أم أنها مجرد نظرية مثقلة بالمفاهيم والمناهج؛ لأن النظرية النقدية الغربية في عمومها تعبر عن رؤية عميقة للعالم، هل كان النقل سليماً تجذيرياً يحترم شروط الثقافة العربية في تَبيِئَة النظريات أم أن الحال غير هذا؟

الملاحظ لمجهود العرب في نقل النظريات سيجد حقيقة جوهرية مفادها أن كل المجهود الذي من أجله سودت هذه الأوراق، كان مجهوداً فردياً، وليس فعلاً مؤسساتياً، لا يخضع لأدنى شروط التوافق التي يتطلبها الإنجاز العلمي والحضاري؛ لأن غياب المشروع الكلي أفقد استنبات هذه النظرية، بل أوهن الداعين إليها بحكم عجز رؤيتهم على استيعاب الواجهة الخلفية للنظرية، فالأخيرة ليست اجتراراً لجوانب شكلية، بل هي حراك اجتماعي بين الضرورة والاقتضاء.

---

(1) المرجع نفسه، ص89.

(2) البنكي، محمد أحمد، دريدا عربياً؛ قراءة التفكيك في التفكير النقدي العربي، دراسات، البحرين، ط1، 2005م، ص27.

ولعل هذا الذي عبرت عنه النظرية النقدية في أوربا، ولم تبلغه النظرية النقدية عندنا؛ لأنها لم تتفاعل ومطلب الضرورة الاجتماعية، وبقيت معزولة عن المصب الأساسي للتحريك، ولم تنشأ من حاجتنا إليها، بل بقيت جسماً غريباً خارج إطار التفكير، خارج هموم الثقافة، ولعل محمد الدغمومي وقف على جانب موضوعي من المسألة التي ناقشها حين قال: «ولعل أهم مميزات الخطاب الذي نطلق عليه صفة التنظير أنه خطاب ميت - نظري يفكر في النقد بما هو مشكل معرفي. ويقترب إليه من خلال المستوى النظري، والمفاهيمي، والمنهجي، ويعمل من أجل وضع ممكن في مقابل ما هو سائد»[1]. ومن ثم فإن إشكالية التنظير العربي معوقة بمجموعة من الأطر اللامنهجية في أننا نعالج الإشكاليات المعاصرة بعقلين منفصلين؛ عقل تاريخي تراثي فقدت أجهزته شرعيتها، أو قدرتها على المناورة، وعقل معاصر حداثي فقدت أجهزته أهليتها، وقدرتها على المناورة؛ لعدم وجود واقع ثقافي يحتضنها، أو عدم إيجاد فضاء عمومي تتلاقح فيه الأفكار، وتتدافع فيه الأطروحات، هذان العقلان مرتبطان بسياقاتهما الاجتماعية والسياسية، وهو إشكال مبدئي، ولكنه منهجي في ضرورة تفعيل النظرية النقدية التي ما زال العرب يراوحون للبحث في إمكانيتها.

ومن ثم لو تأملنا تاريخية المفهوم «النقدي» لألفيناه متزمتاً غربياً، ولكنه منقطع عربياً؛ لأنه لا يعبر عن تلك الضرورة الإرهاصية، وهي:

- النقد كائن معرفي.
- النقد كائن زمني.
- النقد كائن اجتماعي.

وعليه بدل أن نفكر مع ذاتنا الثقافية من الداخل، حصلت تلك الانتكاسة الناتجة عن استعارة ذات أخرى أكثر تعقيداً، تلك الاستعارة التي كانت

(1) الدغمومي، محمد، نقد النقد وتنظير النقد العربي المعاصر، ص81.

لاختصار الجهد، ولم نراع في ذلك أمراً أساسياً على مستوى وضعية التثاقف:

- حيث أضعفنا العقل العربي، وحولناه إلى مجرد تابع سخيف في النظر والعمل، وأدى بنا كل هذا إلى عدم الحسم في إشكالياتنا لنتخبط في إشكاليات غيرنا.
- إننا في تثاقفنا مع الآخر نقل إلينا قضاياه التي كنا في غنى عنها، وجرنا من خلالها إلى أن نكون ساحة للصراع، وراكمنا فوق هذا تمشكلاته الأنطولوجية والأيديولوجية، فحصل انسداد رهيب في أفقنا الوجودي.
- حصل تأزم على مستوى الاستعارة ذاتها؛ لأنها لم تسهم مطلقاً في خلخلة إشكالياتنا؛ لذلك تحولنا بالمفهوم الاقتصادي إلى سوق حرة يباع فيها كل شيء خارج قانون لعبة الاستدانة، حيث التعدد، وسيادة اللاقانون، وإشاعة الفوضى باسم الانفتاح الكامل.

هذا المشهد التدميري للثقافة النقدية عبر عنه سعد البازعي حين يقول: «ما حدث في المشهد الثقافي هو اتساع دائرة المشاركة فعلاً، ولكن على مستوى الاستهلاك، وإعادة إنتاج أكثر منه على مستوى الإنتاج الخلاق، أو مستوى الاختلاف الثقافي»[1].

وأصبح المسرح العربي حلبة صراع لاتجاهات لم تتقلب اجتماعياً في الثقافة العربية، وأصبح الناقد يخوض صراعات خارجة عن إقليم بيئته، حيث أصبح تابعاً إيديولوجياً ومغشوشاً أنطولوجياً؛ لأن الأفكار لم تتحرك في الواقع العربي، ولم تتوقت بزمانه. هي فعل فاقد لسمة التقلب.

إن واقع النقد عندنا يشبه تماماً الأرحام المأجورة، حين يفقد الإنسان عزوة الولد في زوجته لضعف بيولوجي في رحمها، يستعير بطناً أكثر قوة

(1) البازعي، سعد، استقبال الآخر؛ الغرب في النقد العربي الحديث، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، ط1، 2004م، ص26.

ليزرع فيه بعض ثقافته، لكنه في النهاية سيولَد طفلاً مجروحاً من جهة الأمومة الطبيعية؛ لأن التبني لا يعكس تقلب الأطوار الثقافية.

هذا ما حصل لنقدنا العربي الذي حاولنا استنباته خارج رحم الثقافة العربية، فولد مشوهاً، في حالة عماء مطلق نتيجة فقدان الرؤية.

لم تنشأ معه تلك العلاقة الأرضية التي تدفعها الأنماط والأمزجة، وإنما وجدنا نقداً تقلب إيديولوجياً في محضن غيرنا.

ينتشر في أوساطنا النقدية، مثلاً، مفهوم الاغتراب، وهو مفهوم بعيد جداً عن ثقافتنا العربية؛ لأنه لم يتقلب فيها خلقاً من بعد خلق، فالاغتراب مفهوم أنتجه العقل الأنواري الذي أراد أن يقهر الطبيعة عن طريق الآلة، فقهرت الآلة الفرد، التقنية التي أفرغت الإنسان من محتواه جعلته قيمة مهدرة من البعد الطبيعي، جعلته غريباً عنه، أما في الثقافة العربية فلم نؤسس لذلك التراكم الذي أنتجته المصانع، أو ضخه العقل الأداتي.

ومع أن محمد ناصر العجيمي وقف على أهم معوقات الدرس النقدي المعاصر، لكنه يبقى في تقديري توصيفاً منقوصاً، ومرتبكاً.

يقول: «أولاً: إن النهوض بمستوى التفكير النقدي، بمفهوم عام عندنا، يتوقف على مدى الأخذ بأسباب هذا الضرب الجديد من النقد واستيعابه. ثانياً: إننا على وعي تام بتخلف نقدنا بالقياس إلى هذا الضرب من النقد، وكان ذلك عاملاً على التوفر والإفادة منه طمعاً في اللحاق به، والانخراط في ركبه»[1].

يعني هو في الإطار العام يتهم العقل العربي، ويجعله معلولاً لا ينتج؛ لذلك اختصر المسافة للأخذ من الآخر، وعلى الرغم من ذلك - في تصوره لم يفلح الناقد العربي في تمثل النقد الغربي، وتعثر التلقي العربي بسبب مجموعة من القضايا يردها إلى:

(1) العجيمي، محمد ناصر، النقد العربي الحديث ومدارس النقد الغربية، دار محمد علي الحامي، صفاقس، ط1، 1998م، ص527.

- الإخلال بمبدأ الوفاء للمنهج الموظف.
- الإخلال بمبدأ الاتساق.
- الإخلال بمبدأ الإفادة.

مع أن هذه الملاحظات التي أبان عنها محمد ناصر العجيمي قدمها في شكل نصائح إلا أن عيبها لم يتجاوز التوصيف، بل أغرق فيه، ولم يقم على الإعلال الحقيقي في النظرية النقدية بقدر ما أصبح الناقد العربي مهزوماً ليس في إنتاج معايير نقدية من داخل الثقافة، بل ولم يحصل فهماً دقيقاً للمترجَم، أو المنقول من نظريات الغير، فتعاظمت المصيبة، وبلغت الأزمة الحناجر.

وفيه نلاحظ على أغلب المشتغلين أنهم انطلقوا من موقع المنبهر بثقافة الآخر «واستناداً إلى تصور محمود أمين العالم، نجد أن مجمل الكتابات التي ميزت مرحلة السبعينيات قد كانت في استلهامها للنموذج النقدي الجديد تراوح بين الانبهار وبين المسعى التوفيقي»[1].

ولعل هذا الانبهار كان أحد أسباب خذلاننا التاريخي في بناء مشروع نقدي يتسم بالجدية، والإحكام الفلسفي والاجتماعي، حيث لم يتساوق الإطار الاجتماعي، والمجال المعرفي العام في تخليق نظري يشيع فضيلة التنوير.

وهذا ما وقف عليه إشارة محمد ولد بوعليبة حين يقول: «إن تطور النقد في الوطن العربي يدعو كذلك إلى السؤال عن وظيفته، إن الهوية تبدو بين الزمرة المثقفة المكونة أساساً في الغرب والجمهور الذي لا يزال متمسكاً بتقاليده الأدبية، ومن هنا كانت مقولة (jauss) ياوس الذي ميز بين أفقين للتحري: أفق التحري الأدبي الذي يعكسه الأثر الجديد، وأفق التحري الاجتماعي»[2].

---

(1) عيلان، عمر، النقد العربي الجديد؛ مقاربة في نقد النقد، الدار العربية للعلوم، منشورات الاختلاف، الجزائر، بيروت، ط1، 2010م، ص19.

(2) ولد بوعليبة، محمد، النقد الغربي والنقد العربي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2002م، ص53.

وهذا ما يعكس الشرخ ليس بين الثقافتين، وإنما بين البعد الاجتماعي محرضاً للنظرية وبين النظرية ذاتها التي لم تنشأ في عالمنا العربي عن هذا الحراك، ولعل هذا التساؤل المنهجي وجدتُ له تجذيراً عند سمير سعيد حجازي حينما يقول: «هل التحولات التي عرفتها ثقافة الشرق العربي في عقد الثمانينيات تحولات شكلية، أو تحولات كيفية؟»[1].

إننا أمام مشكل حقيقي أنه لم نراع شروط التثاقف الحقيقية؛ التي تجعل من الآخر موصولاً بالثقافة على نحو الإضافة، لا على نحو الماسخ لها.

4-2- صياغة المنقول وإواليات التثاقف:

إن البحث يقودنا إلى أن الفكر البشري كله إنَّما يجري لمستقر واحد هو التواصل والتفاعل، هذا التواصل الذي يتجلى من خلال اللغة، لا يتم خبط عشواء، بل يشتغل وفق إواليات التثاقف التي عاين أجهزتها الأستاذ محمد مفتاح من خلال النقُولات التثقيفية التي أسهمت في ضخ مسارات جديدة لبناء رؤية في التعامل، وهو ما جعله يقترح عدة مفاهيم لضبط الإواليات النفسانية التي تتحكم في جملة من الميكانيزمات التي تتحرك وفقها عملية التفاعل، والتبادل الحاصلة.

وهذه المفاهيم «هي القولبة، والتمثل، والتكيف، والتحصن، والإبعاد، والمحيطة»[2]، وتخلق هذا التصنيف من خلال مسار مُشبَع بالرؤية العلمية التي استحكمت الذات العارفة.

ونجد هنا أن الناقد العربي في تعامله مع النظرية أو المصطلح انقاد وفق هذه الإواليات ليبتعد بنفسه عن التَّشَقق المعرفي الذي قد ينجم عنه، أو الشرخ الذي قد يصيب المعالجة.

---

(1) حجازي، سمير سعيد، إشكالية المنهج في النقد العربي المعاصر، دار الطليعة، القاهرة، 2004م، ص109.

(2) مفتاح، محمد، مشكاة المفاهيم (النقد المعرفي والمثاقفة)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، ط1، 2000م، ص84.

لذلك تعمل هذه الإواليات على نقل التفاعل على مبدأ مهم هو التدرج المعرفي؛ قد يحصل جملة واحدة عن غير وعي، وهنا يفيد احترام الشروط اللازمة لنقل من غير خلط، وقد يفيد التدرج العلمي الواعي بالنسبة للناقل المعرفي الذي يفصل كيفيات النقل بعضها عن بعض.

وأُولى هذه الإواليات تهم الجانب الانفعالي للإنسان من حيث اكتسابه لـ: «معارف تنمو فيه خلال سيرورة نموه دون خضوع للعملية التعليمية، أو التجربة عند بعض الباحثين»[1].

وهذه الصياغة تخص أنموذج القولبة الذي تتناص فيه المجتمعات البشرية وفق نموذج لا محدود، من جراء توافرها على معارف مشتركة.

أما التمثل فهو: عملية الاستيعاب الجيدة للمحلي، أو للمعرفة الأصيلة بكل تشكيلاتها وتنوعاتها، سواء كانت برهانية أم عرفانية أم بيانية، فهذا التكوين الأصيل يركن إليه الناقد في مقايسته للجديد، ولعل أهم ما يمثل هذه الطريقة القياسية هي الترجمة التي أصبحت استراتيجية التفكيك، وبهذا «تصبح الترجمة قضية الفلسفة، ويغدو الفكر تحويلاً للميتافيزيقا، وترجمة لها»[2].

وتطرح مسألة التمثل فكرة تحفيزية من جنس التجربة للمقايس، وهي فكرة «المجال»[3].

---

(1) المرجع نفسه. ص85.

(2) برهون، رشيد، الترجمة ورهانات العولمة والمثاقفة، عالم الفكر، العدد 1، المجلد 33، أيلول/ سبتمبر 2001م، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ص166.

(3) ناقش هذه القضية عبد الله إبراهيم في كتابه (الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة، تداخل الأنساق والمفاهيم ورهانات العولمة) حيث تطرق في أحد الفصول إلى مقاربة طه حسين في بنية المجال الشرقي حيث يتصور طه حسين أن مصطلح الشرق القريب مصطلح مهجن، «يأخذ اسمه من المجال الأول، ومضمونه من المجال الثاني، والشرق المهجن هو ما يصطلح عليه الآن جغرافياً بالشرق الأوسط، الذي يعتبره طه حسين امتداداً طبيعياً لمجال الغرب من ناحية ثقافة الرومان».

هل الأصح أن أستند إلى مجال العربي لأقايس به آخر غربياً؟ أم على العكس من ذلك أن أقلب الصياغة ضمن النقطة المرجعية التي داولت عصر النهضة، من حيث مقايسة المجال الجغرافي الغربي بالمجال الجغرافي العربي، ليُقحم المجال العربي قسراً ضمن طروحات المركزية الغربية، على اعتبار أن المجال العربي انسلخ عن مرجعية تَخَلقِهِ إلى فضاء مغاير؛ لذلك فالمساءلة لفهم الأنا إنما تنطق من وعينا بالآخر، وتلك هي الأطروحة التي قدمها علم الاستغراب(1).

هذه المقايسة هي النقطة النووية التي صاغ على هديها «طه حسين» رؤيته لفكرة المجال الثقافي، حيث صاغ دعواه، وصمم نموذج مقايسته انطلاقاً من تجربة الغرب نتيجة التقدم العلمي المهول الذي رسم معالم المجتمع التداولي، فهو يشكل من جهة أولى «فرصة لإعادة التفكير في عدة النظر ووسائل العمل، خاصة بعد أن أمسى مصطلح «المجتمع المدني» إطاراً لا يفسر، أو شعاراً لا يحرك.

ويشكل من جهة ثانية مساحة أخذت تتسع اليوم مع انفجار وسائل الاتصال والانخراط في عالم المعلومات، حيث تنفتح أمام البشر إمكانات لا سابق لها للنقل والانتقال، أو للتواصل والتبادل، أو للاختلاط والتفاعل؛ مما يجعل المصائر متشابكة كما تشهد المشكلات الأمنية والاقتصادية والبيئية»(2).

(1) ناقشه الأستاذ حسن حنفي في كتابه: «مقدمة في علم الاستغراب» حيث بين الانتقال الذي أصاب الدراسة العربية، ففي وقت سابق كان المجال الشرقي عينة للدراسة، ولكن على إثر الوعي بخطورة الموقع وجب فهم الذات العربية وفق تشكلها في الدراسات الغربية، من حيث إنها تكونت وفق هذا التوجه، وهنا يتحول الباحث العربي إلى دارس، والذات الغربية إلى عينة مدروسة، وهي ضرورة أملتها تفاصيل الأنا، والاستغراب علم بديل، فهو فعل تشكيك وإدباري ضد الاستشراق.

(2) حرب، علي، العالم ومأزقه (منطق الصدام ولغة التداول)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، ط1، 2000م، ص15.

غلبت على نظرة طه حسين آلية المقايسة، واشتغلت على طول خطابه فيما ذكر عبد الله إبراهيم.

وعملت هذه الآلية على ضخ مسارات منطق التداول على حساب المرجعية؛ لذلك جاءت معظم مقايسته في شكل تقريرات منهجية، انطلقت من قناعة مبدئية أساسها أن الذات العربية لا يجب أن تنفصل عن منبهاتها الأساسية؛ لذلك «ينبغي أن نتعلم كما يتعلم الأوربي، ونشعر كما يشعر الأوربي لنحكم كما يحكم الأوربي، ثم لنعمل كما يعمل الأوربي، ونصرف الحياة كما يصرفها»[1].

وهذا المثال لا يقف عند حدود المقايسة فحسب، بل يتدافع إلى التماهي، فمصر «دائماً جزء من أوربا من خلال كل ما يتصل بالحياة العقلية والثقافية على اختلاف فروعها، وألوانها»[2].

وضمن سياق هذا التدافع المجالي يرى طه حسين «أننا لو أردنا أن نحلل العقل الإسلامي عن مصر والشرق القريب، أفتراه ينحل إلى شيء آخر غير هذه العناصر التي انتهى إليها تحليل بول فاليري»[3].

هذه العناصر هي الإغريقية، الرومانسية والمسيحية، غير أن الأمر لم يستقم عند عبد الله إبراهيم، فرأى أن «طه حسين انتزع وقائع هامشية جداً، واصطنع سياقاً ثقافياً أدرج فيه الإسكندر، فظهر حاملاً رسالة أخلاقية فريدة لا مثيل لها (...) فأقصى تماماً الحروب الدموية القاسية بين اليونان وفارس وبين الرومان وفارس، وتناسى الآثار الاجتماعية، والسياسية، والاقتصادية لتلك الحروب»[4].

---

(1) إبراهيم، عبد الله، الثقافة العربية ومرجعياتها المستعارة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، ط1، 1999م، ص17.
(2) المرجع نفسه، ص17.
(3) المرجع نفسه، ص18.
(4) المرجع نفسه، ص23.

نلحظ الخطورة التي تنجر على تَخْرِيج إوالية التثاقف المخارج التي لا تقتضيها المقاصد للحوار الحضاري المبني أساساً على نموذجي القصد والإبلاغ، وهي خصوصية الهدف الحواري.

فهذه الإوالية «التمَثُّل» تعمل على نقل الموروث الإسلامي العربي من حالة الانقياد والامتثال إلى حالة الخصوصية والتركيز؛ لذلك ووفقاً لمبدأ المجال عمل الأستاذ طه عبد الرحمن على اصطناع «المجال التداولي العربي الإسلامي» ليكون حارساً منيعاً في وجه التيار الذي يختزل الثقافة العربية إلى كونها مجرد حاشية على النص الغربي، ومحددات اشتغال المجال التداولي عنده تتعلق أساساً بالممارسة.

يقول: «فالتداول، عندنا متى تعلق بالممارسة التراثية، وهو وصف لكل ما كان مظهراً من مظاهر التواصل والتفاعل بين صانعي التراث من عامة الناس وخاصتهم، كما أن المجال في سياق هذه الممارسة هو وصف لكل ما كان نطاقاً مكانياً وزمانياً لحصول التواصل والتفاعل».

فالمقصود بـ: مجال التداول «في التجربة التراثية هو إذاً محل التواصل والتفاعل بين صانعي التراث»[1].

وهنا وضمن المجال يقترح التثاقف إوالية مكملة، وهي التكَيف؛ والتكيف حالة تستقيم إثر تمثل المنقول عربياً، أو استقامته في اللحظة التي يصبح فيها المصطلح الغربي عربياً؛ فالتكيف يعمل على خلق أو إنتاج وضع جديد من خلال الانسجام، والتجانس.

ومعاناة المنقول على مستوى المصطلح النقدي إنما أساسها تشتت ركيزة التكيف التي تحتضن المصطلح وفق مجال التداول العربي الإسلامي؛ بمعنى أن المصطلح يَتَأَرْضَنُ وفق شروط جديدة.

---

(1) عبد الرحمن، طه، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، ط2، ص244.

فالمفاهيم والنظريات والمصطلحات تهاجر عبر الأقاليم «إذ تنتقل المفاهيم، كالبشر المهاجرين من إقليم حضاري إلى آخر، ومن عصر أو مجال معرفي إلى آخر، عبر عمليات التفاعل والتبادل بين مختلف الأقاليم الحضارية»[1].

إن تكيف المصطلح في الجماعة الجديدة يسوقنا إلى إوالية مهمة، وهي التحَصُّن، هذا الأخير يفترض تحصين المصطلح من الذوبان والامتثال للآخر بالنسبة للمأصول، أما المنقول فتحصينه يكون من خلال تَبَنيه وتخليصه من شوائب الثقافي التي يستدعيها معه.

ومن ثمة تأصيله في التربية العربية، أي: جعله مأصولاً مع العلم أن «المنقولات التي تواردت على التراث تنوعت في مواضيعها ومناهجها، كما أن أصنافاً مختلفة من هذه المنقولات تزامنت وتفاعلت فيما بينها، وأن أشكال التقريب التي خضعت لها استمرت على مدى الأطوار التي تقلب فيها هذا التراث»[2].

كما تعمل آلية «المحيطة» على ضخ جينات التأصيل للمجال الثقافي، فهي - المحيطة- «لا تعترف إلا بالمحيط الشامل الذي يضع تفكير الإنسان ومعاييره، وكما اختلفت المحيطات اختلفت ضروب التفكير والسلوك، كل إنسان عالم في نفسه، ومقياس لذاته على أن هذا التقابل ليس إلا منهجياً وإجرائياً لصنع مجال مفهومي»[3].

وهنا نلحظ أن النقل والترجمة سلوك عبر ثقافي يعمل على إنعاش النصوص؛ لذلك نجد «الشاعر الأمريكي أزرا باوند قد أعلن تلك الفكرة

---

(1) كوش، عمر، أقلمة المفاهيم، تحولات المفهوم في ارتحاله، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، ط1، 2002م، ص39.

(2) عبد الرحمن، طه، تجديد المنهج، ص237.

(3) مفتاح، محمد، مشكاة المفاهيم، ص35.

القائلة أن الترجمة إحياء لنص سابق بما يتضمنه الإحياء من تصرف واسع وبعد عن المحاولة المجردة لاستعادة ذلك النص استعادة دقيقة»[1].

ولعل مقولة أزرا باوند الآنفة تشخص لنا الموقف الصعب الذي تخوضه الترجمة على مستوى نقل النصوص من لغة إلى لغة، من كونها -أي: اللغة- هي المحضن الذي تنبعث منه عملية النقل، وهنا يقف المصطلح في أولى المراكز التي تعاينها الترجمة.

اجتهد الناقد العربي في ضخ مسارات جديدة للنقد العربي لممارسة أكثر علمية وموضوعية، محاولاً من ذلك تخليص النقد العربي من القوالب الجاهزة التي تصطنعها الأحكام الذوقية المعيارية، وتوجيه النقد جهة المصلحة والتفاعل ضمن المنظومة الثقافية، بل ومساءلة هذه المنظومة.

حيوية المنظومة تحركها فاعلية النقد، وعليه أخذ النقد ينسلك في مسالك الأخذ من الآخر، بل ويستوعب هذه المقتربات بشيء من التدرج، فهذا المحصول من الجهد البشري يتولد عن الرغبة الملحة للتغيير، فهو في لغته البسيطة وليد الحاجة؛ حاجة النص العربي للتشريح، والتفكيك.

ومن منظور الإنسان العربي وجب تغيير الأوضاع بدءاً بمساءلة القديم، فهي قراءة للماضي، ومن ثمة الحفر في رواسبه التي أصبحت تشكل عبئاً ثقيلاً على ثقافته. لنطرح التساؤل التالي:

من أين نبدأ تغيير أوضاعنا؟ أمن إزاحة التراب عن التراكم التراثي؟ أم من احتذاء النموذج الغربي التي أثبت فعاليته ونموذجيته في تربته، وإقليمه؟

خاض النقد العربي معركة على مستويين:

1- مستوى قراءة القديم في إعادة كشف حواجبه بالاستناد إلى منهاجية شديدة الإحكام ضمن نظريات الهرمينوطيقا، ونظريات أخرى ساهمت في بلورة

(1) الرويلي (ميجان)، البازعي (سعد)، دليل الناقد الأدبي، ص96.

الفكر الغربي أهمها: البنيوية، والسيمولوجية، والتشريحية، ونظريات القراءة والتلقي.

2- مستوى ترجمة ونقل الجهد الغربي؛ لأن الترجمة في أسمى معانيها تعدّ وسيطاً ثقافياً بين لغتين؛ لذلك ينبغي أن يتقن المترجم ضوابط الترجمة وحدودها، كما عرفها إمبرتو إيكو من خلال كتابه **(حدود الترجمة)**[1].

فالمنقول المعرفي الذي استأثر بساحة التداول في العام الأغلب لم يتمثله الإنسان العربي، والحداثة في مضمونها ليست مفهوماً مجرداً، بل هي ممارسة ثقافية ضمن واقع غربي، والخلط الذي التبس به المفهوم العربي يرجع، أساساً، إلى الممارسة، أساس الالتباس يرجع إلى هذا التمَايُز بين المصطلح، وما يحمله المصطلح في بطنه من شحونة ثقافية، فبين أن تتمثل المصطلح، وأن تترجم مضمونه تضيع الدلالة الحقيقية للمصطلح.

وبهذا الشكل حاول الناقد العربي أن يكيف النقد العربي في محض الغربي، ليعمل على فَض النزاع الذي عانى منه النص طويلاً مع الدراسات المعيارية التي كانت تَجْتَر نسخة واحدة، بل نسقاً واحداً من القراءة للتراث، أطلق عليها الجابري قراءة التراث لنفسه: التريث.

وهنا نجد أن الناقد العربي في نقله للمحصول الغربي قد عاين مقاربتين أساستين هما: المقترب الداخلي، والمقترب الخارجي[2]، شكل هذان المقتربان مجموعة من الإبدالات النقدية، هذه الإبدالات الثلاثة التي تختزل مسار النقد العربي هي[3]:

1- الدراسة التاريخية للأدب (المرحلة اللانسونية).

2- دراسة المضامين وأبعادها الإيديولوجية (الواقعية).

---

(1) يقطين (سعيد)، دراج (فيصل)، آفاق نقد عربي معاصر (حوارات لقرن جديد)، دار الفكر، دمشق، ص21.

(2) إبراهيم، عبد الله، التلقي والسياقات الثقافية، دار أويا، ص9.

(3) يقطين (سعيد)، دراج (فيصل)، آفاق نقد عربي معاصر، ص21.

3- التركيز على الأشكال ونظريات التأويل (البنيوية وما بعدها).

لما -كانت الحال هذه- كان لزاماً علينا وضع عدة اعتبارات مبدئية لفهم وكُنه التراث، حيث استعان النقاد بالمنقول الغربي من خلال توجهين أساسيين:

أولاً: «تجديد وعينا بالمسار النظري الغربي»، **وثانياً**: «تجديد طريقة التفاعل مع هذه النظريات الغربية»[1].

وفي هذا التجديد لقراءة النص وجبت دراسة التحولات التي ارتحل من خلالها المنظور الغربي لقراءة النص ابتداء بالمحاولات الهرمينوطيقية؛ التي حاولت أن تؤسس شروطاً موضوعية للفهم، فقد عنت الهرمينوطيقا مع شلايرماخر أنها «فن امتلاك كل الشروط الضرورية للفهم»[2].

لذلك فإن مصطلح الفهم كان من الضرورات المبدئية التي عملت على تقصي النص في صيغته التراثية، كون الفهم «مكوناً لكينونة الكائن، وباعتباره كيفية أساسية لوجوده، ومقاربته للعالم، ولذاته»[3].

وبهذا التتالي من ترجمة المنقول الغربي انتقلت إلى الساحة النقدية العربية إشكاليتان أساسيتان:

- الإشكالية الأولى وليدة المحمول الغربي.
- الإشكالية الثانية وليدة المأصول العربي.

أما الإشكالية الأولى فهي تجسد صراع الرؤية الغربية التي عملت دوماً على مساءلة سؤال الحقيقة؛ لذلك شكلت تلك المناهج محاولة لتقصي الحقيقة.

(1) المرجع نفسه، ص62.
(2) شرفي، عبد الكريم، مقدمة حول إشكالات القراءة والتأويل في النظريات الأدبية الغربية الحديثة، مرجع سابق، ص10.
(3) المرجع نفسه، ص21.

أما الإشكالية الثانية؛ فكان قوامها: كيف يمكننا أن ننطلق بهذا التراث إلى فضاء أكثر حداثة ونورانية؟ فتراكم الأول على الثاني مما أوقع البحث النقدي في حالة أقرب منها إلى حالات التناقض التي عملت على كشفها الاستراتيجية التقويضية، وبهذا التصور كانت الرؤية والمنهج من أكثر الإشكالات دافعية إلى توالد المحنة العربية على مستوى فهم النص.

منذ موت الفيلسوف في صورته التقليدية -ابن رشد- ضاعت الرؤية الفلسفية التي تخرج من جبتها -على سبيل الاستيعاب- المناهج النقدية، مع تحصيل المفارقة بين المذهب والمنهج، غير أن الأول يُعَد خزان الثاني، فهو الذي يزوده بلمسات الخصوصية، ويخرج به من نفق الصدام إلى جدالة الحوار.

فالتساؤل الفلسفي بحث على جبهات مختلفة، وتأمل بسيط في الساحة النقدية الغربية يجعلنا نضع أيدينا على حالة الاستمرارية المتدافعة في الرؤية الفلسفية التي تتسرب كل مرة وفق المقتضى الفلسفي؛ لأن الارتكاز على التغيير، أو الثورة على الأنساق يقتضي الانتقال إلى تجديد على مستوى الأجهزة والمفاهيم بمعنى قلب الجهاز المقولاتي للنسق القديم.

وعليه عمل الأنموذج العربي على دفع المقاصد في تجديد القراءات النصوصية وفق التقصيدات العامة والخاصة، إما لأنها تكون بدافعية النص من حيث إن المنهج القديم لم يستوعب النص، أو أن الناقد لم يقل بالمنهج التقليدي ما يقصد إليه النص.

وهنا كانت الحاجة إلى تجديد نظريات القراءة على «أن نظرية القراءة المعاصرة التي نشأت وتطورت في ألمانيا وغيرها من المراكز العلمية حاولت أن تتجاوز هذا المفهوم السابق للمقصدية، فبعضها تحدث عن مقصدية النص، وليس عن مقصدية المتكلم؛ باعتبار أن النص أصبح مستقلاً عن صاحبه، والبعض الآخر تحدث عن دور القارئ الحاسم من تحديد دلالات النصوص»[1].

---

(1) لحمداني، حميد، القراءة وتوليد الدلالة (تغيير عاداتنا في قراءة النص الأدبي)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، ط1، 2003م، ص ص105-106.

إذاً فالمناهج التقليدية لم تستفز القراءة، إنما قدمت طبقات للقراءة، أي: أنها قرأت ما قرئ، بمعنى أنها كانت قراءات فوق بعضها البعض.

لذلك عمل الغرب على تفهم هذه الإشكالية، وبلغت حلولها مع الكوجيتو الديكارتي الذي نقل العقل الغربي من الالتباسات اللاهوتية إلى العقلانية، فهو يقول عن أهمية المنهج: «إذا أردنا أن نفرغ الدراسة الفلسفية دراسة جدية، والبحث عن جميع الحقائق التي في مقدورنا معرفتها، وجب علينا أن نتخلص من أحكامنا السابقة، وأن نحرص على اطراح جميع الآراء التي سلمنا بها من قبل.

وذلك ريثما تنكشف لنا صحتها بعد إعادة النظر فيها، وينبغي أيضاً أن نراجع ما بأذهاننا من تطورات - وألا نصدق إلا التصورات التي ندركها في وضوح وتميز، وبهذه الطريقة نعرف أولاً أننا موجودون باعتبار أن طبيعتنا هي التفكير، ونعرف في الوقت نفسه وجود إله نعتمد عليه. وبعد أن ننظر في صفاته نستطيع أن نبحث عن حقيقة الأشياء الأخرى جميعاً نظراً إلى أنه هو علتها»[1].

وهكذا، وبهذا العزم، أعاد ديكارت صياغة العقل الغربي وفق أطروحته ونظريته وفقاً لمفاهيمه ومقولاتها الممركزة على الذات، وعمل الغرب على صياغة المقولات الخاصة بالمركزية الغربية وفق ارتحالاتها وتَبَصرَاتِها المبْنِيَّة أصلاً على ملاحظات اللاحقين من الفلاسفة.

اشتغلت الرؤية الفلسفية الغربية على خط استمراري من ديكارت إلى كانط إلى هيغل إلى هوسرل، فقُلِبت المقولات وفق أبعاد الرؤية.

لم يهمل الغرب العقلانية، بل عدّوها مكسباً أساسياً لتدافع الحضارة الغربية، أما العرب فقد أهملوا هذه الزاوية من تاريخهم، وعدّوا الرشدية مهددة لنظم القيم الدينية والأخلاقية، فأعلنوا القطيعة مع هذا الاتجاه منذ

---

(1) إبراهيم، عبد الله، المركزية الغربية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، ط1، 1997م، ص75.

محرقة قرطبة الشهيرة التي تم فيها قطع الصلة مع المشروع العقلاني التنويري، وما بقي منها إلا بقايا على هامش المركز الفعلي للنص العربي.

لذلك مارس المفكرون والنقاد العرب تثويراً استهلك أثر الاهتمام بالذات (قصر الاهتمام على مستوى النخبة) من نقطة إعادة هيكلتها، أو صوغها في السياق التثويري الذي أعلنته النهضة.

يُرهَص للعقلانية في الثقافة الغربية بمحاولات ديكارت الذي قام بتدقيق المصطلح، وقدم تحديدات دقيقة ومهمة لمفهوم المنهج في كتابه (**مقال في المنهج**) ولقد كان دافعه الأساسي «إقامة منهج عام للبحث عن الحقيقة مهما يكن المستوى أو الميدان الذي تبحث فيه الحقيقة»[1].

لذا فالكوجيتو الديكارتي أُوجِدَ، أساساً، لقلب التفكير اللاهوتي القديم، وتجديد مقولاته المفاهيمية.

وعليه «فالفلسفة السلبية هي التي جزؤها هو الميتافيزيقا التي تحتوي على مبادئ المعرفة، ومن بينها تفسير أهم صفات الإله، ولامادية نفوسنا، وجميع المعاني الواضحة البسيطة المودعة فينا، والثاني الفيزيقا، ويُبحث فيها على العموم بعد أن يكون المرء قد وجد المبادئ الحقة للأشياء المادية عن ماهية الكون كله، وعلى الخصوص عن طبيعة هذه الأرض، وطبيعة جميع الأجسام التي توجد حولها (...).

فالفلسفة بأسرها أشبه بشجرة جذرها الميتافيزيقي، وجذعها الفيزيقا، والفروع التي تخرج من هذا الجذع هي كل العلوم الأخرى التي تنتهي إلى ثلاثة علوم رئيسية هي: الطب، والميكانيكا، والأخلاق، وأعز الأخلاق الأرفع الأكمل التي لما كانت تفترض معرفة تامة بالعلوم الأخرى، فقد بلغت المرحلة الأخيرة من مراتب الحكمة»[2].

(1) ثامر، فاضل، اللغة الثانية، ص218.

(2) إبراهيم، عبد الله، المركزية الغربية، ص73.

نلاحظ مسألة شديدة الدقة، وهي التربة الإقليمية؛ التي نبت فيها المفهوم، فهي تربة داخل إقليم الثقافة الغربية، عمل فيها ديكارت قبل إصلاح المفاهيم والمقولات إلى اجتزاء عينة تجربة من هذه التربة وهي «الإنسان»، وكيف يمكن إصلاح هذا الكائن.

حيث يجب على الإنسان أن يتخلص من المعارف الجاهزة، وأن ينتقل من كونه جزءاً طبيعياً لا يتجاوز العموم الطبيعي إلى كونه موضوعاً للدراسة، وذاتاً دارسة.

يبحث ديكارت عن فكرة أساسية «إذ ينبغي أولاً البرهنة على الذات الإنسانية جوهراً مفكراً، وبما أنها كذلك فالأمر يقتضي خالقاً لها، وبالوصول إلى معرفة الخالق يدشن الطريق أمام الإنسان للبحث في كل شيء؛ لأن علة كل شيء هو الله».

ولتنفيذ هذا التصور يضع ديكارت قواعد يهتدي بها العقل «بوصفه أحسن الأشياء توزعاً بين الناس بالتساوي، وتلك القواعد هي: الوضوح، والتحليل، والتركيب، والتحقيق»[1].

نلاحظ من كل ما سبق كيف سيطر الهدف الديني على رغبة ديكارت في تحرير العقل من سيطرة القوى القديمة، إذ عمله كان ثلاثي الأبعاد[2]:

1- إثبات الذات. 2- إثبات الله. 3- إثبات العالم وإدراكه.

وهنا انحرفت مقاصد النموذج الفلسفي عند ديكارت إلى مقصدين أساسهما: الاستيعاب، والتجديد.

1- أما الاستيعاب فيكون على مستوى حل معضلة الحقيقة، وهي إجابة تأويلية وفق المبدأ العقلي.

(1) المرجع نفسه، ص25.
(2) المرجع نفسه، ص76.

2- التجديد في آليات الإثبات عن طريق تجديد آليات وإواليات التفكير بالنسبة للذات الدارسة.

وعموماً فالبيئة التحتية لمشروع ديكارت انبنت على أساس مقصد خاص، ومقصد عام.

- مقصد عام: ضمان تدافع اللاهوت الغربي، وهو انتصار لامتلاء الذات.

بالارتكاز على شحذ المضمون من حيث إن «جوهر النفس هو الفكر، وإن جوهر الله هو الكمال»[1].

فتأملات ديكارت العقلية قادته إلى إثبات جوهر الذات المفكرة، وهنا يقول حسن حنفي: «إن استنباط الوجود في الفكر في الكوجيتو، أنا أفكر فأنا إذاً موجود».

هو موقف ديني تقليدي معروف في الفلسفة المدرسية نظراً للإيمان المسبق بوجود الله، وهو الفكر، ثم صدور العالم عنه فيضاً أو خلقاً.

بل إن الوجود قد تم استنباطه من الفكر مرتين في إثبات وجود الأنا «أنا أفكر فأنا إذاً موجود» ومرة أخرى في إثبات وجود الله «عندي فكرة موجود كامل، والوجود أحد الكمالات إذاً الله موجود، وهو الدليل الأنطولوجي الشهير الذي صاغه القديس أنسلم في القرن الحادي عشر»[2].

- ومقصد خاص: هدفه تركيز الذات الديكارتية بوصفها نواة التفلسف الغربي، ومنه بناء فاعلية تواصلية بين الذات الشخصانية والأنا الغربي، فهي لحظة (الذات الديكارتية) تَدَافعَ فيها الخطاب العقلاني الغربي نحو تجديد مقولات الرؤية، وصوغ الخطاب النسقي الذي يضمن هذا التدافع في الرؤية.

(1) المرجع نفسه، ص79.
(2) المرجع نفسه، ص79.

وهنا وَوَفق هذا التحَسُّس النظري ينقلنا طه عبد الرحمن إلى الممارسة التطبيقية شديدة الإيغَال في تأصيل الظاهرة المصطلحية، وتأخذ المصطلحات في مجال الفلسفة حظها من الامتياز ليفتح المصطلح على التخصصات المختلفة.

وفيه يسوق طه عبد الرحمن مختلف الدعاوى التي تعترض عملية نقل المصطلح والعراقيل التي يتعرض لها المفهوم أثناء ارتحاله من سياق ثقافي إلى سياق مختلف عنه في التقدير والاستيعاب؛ جَراء الشحنَات المفهومية التي يحملها المصطلح؛ لذلك يُمَايز بين مستويات ثلاثة للترجمة:

أ- الترجمة التحصيلية.

ب- الترجمة التوصيلية.

ج- الترجمة التأصيلية.

وفي هذه الممارسة يريد طه عبد الرحمن أن يعاين، عن كثب، التمثيلات المختلفة للباحثين العرب، وفي هذا يقول: «وحتى نبين صحة أنموذجنا النظري في الترجمة ذات المراتب النقلية الثلاث «التحصيل» و«التوصيل» و«التأصيل» نترك الخوض في عموم الترجمات التي وضعت لجملة من نصوص «ديكارت»، والتي قام بها ثلة من المتفلسفة البارزين منهم: محمد الخضيري، وعثمان أمين، ونجيب بلدي، وكمال الحاج، وجميل صليبا»[(1)].

والمفاهيم التي ساقها طه عبد الرحمن وفق مقاصدها على حدود المجالات التي يعاينها كل ضرب من الترجمات الثلاث، وفيها يقول: «فنسمي الضرب الأول الذي لا يحفظ أية خاصية من الخصائص التجديدية للفلسفة باسم الترجمة التحصيلية، والضرب الثاني الذي يحفظ بعضها باسم

(1) عبد الرحمن، طه، الفلسفة والترجمة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، ط1، 1995م، ص409.

الترجمة التوصيلية؛ والضرب الثالث الذي يحفظ جميع هذه الخصائص باسم الترجمة التأصيلية»[1].

وعليه، وعوداً على بدء، نستنتج من المقدمات الآنفة أن عملية نقل وتنقل المصطلح عليها أن تخضع للتفاعل الحاصل من تدافع شرائط المرجعيات الثقافية التي يصطدم بها المصطلح في البيئة المنقول إليها، وهنا؛ يتكيف المصطلح وفق الوضعيات الجديدة ليمارس استمراريته المقصودة، وليحقق التداول المرجو منه، ومنه يتوسع المصطلح ليكون عملة اجتماعية تتغلغل إلى بنية الثقافي والاجتماعي.

والحاصل أن التأمل النقدي ليكون عربياً عليه أن ينفتح على الفكر المقاصدي؛ ليصوغ لنا دلالات تحفيزية تنبعث من بيئات الفلاسفة، والمتكلمين، والأصوليين الذين اشتغلوا على النص في تفريخ إحالاته.

وصوغ أحكامه من خلال وضعه في إطار المصلحة نتيجة التفاعل والمكاشفة السليمة للجهاز، أو الرصيد المقولاتي والمفاهيمي هو الذي يَضُخ عوامل التميز للمنظومة المعرفية، وكل هذا يكون وفق نموذج سائل لضمان استمرار الحركة النقدية.



(1) المرجع نفسه، ص299.

الفصل الثالث

عقابيل العقل النقدي العربي وممكنات تحريره

«التمدن غاية للبدوي يجري إليها، وينتهي بسعيه إلى مقترحه، ومتى حصل على الرياش الذي يحصل له به أحوال التريف (الترف) وعوائده، عاج إلى الدعة، وأمكن نفسه إلى قيام المدينة».

ابن خلدون «المقدمة»

أولاً: عقابيل العقل النقدي:

إن تحليل المنظومة النقدية القديمة والمعاصرة يحتاج منا النَّفاذ إلى أُسِّ المؤسسة الأخلاقية والثقافية التي تفترشها هذه المنظومة، لأنها كل متكامل يؤسس واحدية موسومة بأنها نقد عربي، لكنها تأسيس في المفارق، فالمنظومة بنيوياً مجموعة أجزاء نظم مجتمعة وفق المبدأ الفلسفي «مئة ألف عنصر من ألف لاشيء ما تؤلف شيئاً»، ففيه تنجلي أحادية السمة، أو الصفة المميزة للفعل النقدي على المستوى الحضاري، إنه بنيوياً يتعدد وفق طبقات المنظومة النقدية داخل الممارسات الاجتماعية.

فالنقد الذي نعاينه يتفرع إلى جزئيتين وجب معهما وضع الحدود:

- النقد حضارياً مجاله عموم العام، وعينه الحوار بين الأنظمة النقدية.
- النقد اختصاصاً مجاله تخصيص الخاص، وعينه النقد العربي.

أما النقد حضارياً فهو المُولِّدُ لقيم الممارسة النقدية التي تضع الحدود الفارقة للنقد العربي وغيره من النقود، لأنه فعل حضاري يتوسل الانتماء المادي والأخلاقي ليرسم هوية مستقرة ثابتة تستدعي موروثاتها، وهو من قبيل التمييز العام؛ نقد عربي/ غربي.

أما النقد اختصاصاً فهو المولد لقيم الاختصاص الذي تخضع فيه الظاهرة أو العينة للتشريح، أو المُدارسة النقدية، وهو هنا صفة تمييزية للمجال الاختصاصي للدراسة كالنقد الاجتماعي/ الأدبي/ النفسي.

وهنا وجب أن نشير إلى مسألة أخرى، أن كلاً من النقد حضارياً واختصاصاً ليس أكثر من معالجة نضع فيها التفريع النظري الذي اختلطت معه الحدود والمفاصل؛ لأن التفكير في الحدود مع رسمها أهم من الممارسة النقدية ذاتها، ففهم الحد يرهن شروط الممارسة، ومن ثم ينجلي الخلط الناتج عن الفروض المسبقة التي شوهت الفكر النقدي العربي المعاصر نتاج افتراض المناطق الحرة في الممارسة النقدية.

هذه المناطق التي عمادها ومرتكزها صراع النماذج النقدية في صيغة الإجراء، ومن ثم التصادم بين بنيتين أو أكثر، كما هو حاصل في راهننا بين حضارتين عربية قديمة وغربية معاصرة، وعليه الصراع بين ثقافتين وإنسانيين، لكل منهما شروط تفكيره.

- وفيه لزم أن نضع تصوراً مضبوطاً لمسألة النقد وليس التعريف، أي: وضع الحدود الجغرافية التي يشتغل عليها النقد، ولضبط خطاب عالم، عارف بمنظومة التفاعل، الحوار على مستوى النقد العربي وجب إحكام المناقشة المعرفية في أسس هذه المنظومة على مستويين:

- مستوى التجذير النقدي؛ لفهم دقيق لمعضلة عدم تراكم العقل النقدي.
- مستوى الحوار الذي صاغ فاعلية المنظومة النقدية القديمة والمعاصرة على مستوى المصطلح.

هذه المنظومة التي وسمناها معرفياً بأنها عربية حتى تستوعب الخطابات الجلية من الخطابات الخفية، عليها أن تعين بدقة الفاصل المعرفي بين الخطاب النقدي العربي القديم، والخطاب النقدي العربي المعاصر؛ لأن التساؤل المبدئي في مستهل هذه الدراسة؛ حول الخطاب النقدي العربي المعاصر، وليس الخطاب النقدي العربي القديم.

ولذلك -ومن وجهة نظري- وجب تصحيح النظرة إلى الخطاب المعرفي نقدياً، وتصحيح مسار النقد العربي معرفياً، والتي مكنت للعرب أن تكون لهم قديماً آلياتهم وإواليتهم في البحث، أن ننبش في هذه الرؤية التي مكنت للإنسان العربي أن تكون له إضافته الخاصة إبداعاً خلقاً، أو ترجمة.

للخوض في هذه المسألة وجب أن أحدد مسائل تعدّ مفاصل فعلية في تحديد منظومة التفاعل، النقد في الخطاب المعرفي القديم لزم أن نحدد المسافة الفاصلة بين المفاهيم؛ النقد -البداوة- المدينة.

إن هذا التقدير يتعلق، أساساً، بما أسمته يمنى العيد بمسألة المرجعية تقول: «في ظل عالم يعمل على تثبيت دعائم وحدة نظامه، وعلى تحويل الإنسان إلى مجرد خادم آلي للسلطة حاكمه الأوحد، يجدر بنا أن نجدد سؤالنا النقدي على أساس ما يخص البعد التاريخي لوجودنا الإنساني، وهذا يعني أن ننظر إلى علاقة النقد الأدبي بالأعمال الأدبية كعلاقة مركبة، مفصلها المرجعية الاجتماعية، وحقلها الثقافة باعتبارها دينامية لتفاوتات وتناقضات محورها الإنسان في وجوده، وباعتبار الأدب مبيناً بصور هذا الوجود ومعناه»[1].

---

(1) العيد، يمنى، في مفاهيم النقد وحركة الثقافة العربية، دار الفارابي، لبنان، ط 1، 2005م، ص 31.

أو ما أطلق عليه عبد السلام المسدي بالميثاق المعرفي للناقد يقول: «لناقد الأدب رسالة في المجتمع تجلوها المهمة الفكرية التي ينهض من تلقاء نفسه، وتختزنها المسؤولية الثقافية التي يحملها إياها كل الذين يوقعون معه عقداً في إنتاج المعرفة، ملقين على عاتقه أمانة الالتزام الثقافي، وعلى عهدته الوفاء يقيم النضال الفكري، ومن كل هذا كان للناقد حق في قانون أساسي ليس من قوانين التشريع الوضعي، ولكل من مواثيق التأسيس المعرفي»[1].

وعليه؛ فالنقد والناقد ينتظمهما إطاران، وليس إطاراً واحداً؛ إطار تاريخي تحدده المرجعية المعرفية، وإطار راهني تحدده علاقة النقد بالمجتمع، فلو جعلنا الأول على الثاني لكانت المعادلة التالية؛ المرجعية المعرفية تمثل الهوية الثقافية التي تمنعنا من الذوبان في الآخر، أو الأغيار.

وتجديد علاقة النقد بالمجتمع تعيد الحراك إلى الوظيفة النقدية من خلال انفعالها المسؤول بأسئلة المجتمع.

وعليه فالإطار الأول ثابت، والإطار الثاني متحرك؛ بغرض الإصلاح الدؤوب للمجتمع وقضاياه، ولعلنا هنا نكون في أس مطارحة أدونيس التي وسمها بـ: (**الثابت والمتحول بحث في الاتباع والإبداع عند العرب**).

وهنا وجب -في تصوري- تتبع الشروط التاريخية والبنيوية التي تحدد أفق التفكير عند العرب، ثم تحديد الانحرافات المنهجية مع استقراء التجربة العربية بما فيها من سالب وموجب، وعليه ننقاد إلى تصحيح على مستويين:

- **إعادة صياغة المصطلح النقدي وانتشاله من الأفق المعجمي إلى طرحه في المجتمع؛ لتصبح له دلالة النقلة التي نريدها.**
- **إحداث تثوير على مستوى الجهاز المفهوماتي للفكر النقدي نظرياً ومفهومياً، ومن ثم استنبات فهم جديد للممارسة المسنودة بأنساقها،**

(1) المسدي، عبد السلام، الأدب وخطاب النقد، دار الكتاب الجديدة المتحدة، لبنان – ليبيا، ط1، 2004م، ص29.

وهذا في تصوري هو الإشكال الذي طرحه موضوع النظرية النقدية خاصة، والفلسفية عامة.

لماذا حصل تأزم في النظرية النقدية العربية المعاصرة؟ وهل يتم البحث في الخاص أم قبلاً علينا استنطاق العام؟ لماذا منذ موت الفيلسوف لم ينهض العرب بأسباب التفكير، فتعطل العام نتج عنه وهن في الخاص؛ لأن المسألة في تقديري مضبوطة وفق مقدمات مخصوصة؛ فالنقد فعل حضاري عام، وليس مفهوماً خاصاً يراد به الحكم أو الطريقة، وإن كان معجمياً هو كذلك.

ولما كانت الحال هذه؛ وجب التفكير في أهم الشروط التاريخية والبنيوية لهذا المصطلح، فالانحراف لم يحصل في النقد موضوعاً، وإنما في قتل الفيلسوف الحادث والصانع لشروط المنهج، فلو تأملنا المناهج الغربية لوجدنا أنها خرجت من عباءة التفلسف، فالطموح -في نظري- «هو إدراك الكلي المشروعي»[1].

لأن النقد ليس طريقاً واحداً، بل هو طرق متعددة.

إنني هنا لا أضع تصوراً عن الآلية النقدية؛ لأن التفكير في هذا النوع من الناتج يحتاج بداية إلى صياغة نظرية محكمة المقولات تتكيف والمحصول الفلسفي، الإبستمي للفعل النقدي حضارياً؛ لأن الحديث عن الآلية يقودنا حتماً إلى التجزيء الذي يوهم الناقد بوضع النظرية، وهي في الأصل ضرب من التقنية التي هي محصل لنزوع النظرية في استكمال ذيولها.

وهنا نقع في المغالطة التي يصبح معها النقد شيئاً لا تواصلاً، لا حواراً، ومن ثم نقع في مطب النقد الإوالي، وننصرف عن مقصودنا، وهو النقد الحواري الذي يؤسس للعقل التواصلي الذي رمناه ابتداءً من خلال استدعائنا لهابرماس. وعليه ناقشنا أمرين:

---

(1) المرزوقي (أبو يعرب)، تيزيني (طيب)، آفاق فلسفة عربية معاصرة، دار الفكر المعاصر، بيروت - دمشق، ط1، 2001م، ص33.

- **علاقة النقد بالمعجم، تفعيل المفهوم عربياً في الحادث الجديد المدينة.**
- **علاقة النقد، الناقد بالعالم الذي يؤسس لأسئلة متعددة -النهضة/ الحضارة-.**

هذا النوع من التفكير سيجعلني أطرح ما أسميه: «الأسئلة الحارقة» التي تتجاوز شكل الأسئلة التقليدية، مثلاً؛ سؤال: لماذا تخلفنا وتقدم الغرب؟ بل سأحاول أن أدرس بُؤراً أتصورها أنها تغلغلت إلى عمق تركيبنا العقلي، فصادرت النزعة النقدية، وقد يبدو للقارئ أنني أقع في تعميمات أو أحكام، لكن المنصف منا حين يتتبع محصول ما نحن فيه؛ سيجدها خصائص داخلية ضمن التركيب الداخلي للعقل العربي ذاته.

1- النسق الفلسفي، الإصلاح العمراني:

لتحقيق مسار تاريخي علينا ابتداء وصل ما انقطع، وذلك بتثوير الفيلسوف[1] كائناً تاريخياً يرسم الحدود، ويعقد السلاسل، ويشرعن الممارسة النقدية على أنها صنعة تقع في صلب إصلاح العمران[2].

ذلك أنه إذا أردنا أن نحقق انخراطاً حقيقياً في عالم اليوم، علينا أن نهتم بالمدينة واقعاً نقيم فيه مفاهيمنا، ونُداول فيه مصطلحاتنا، وأن نسلخ عنا البداوة التي ما زالت تصنعنا، ذلك أن المدينة صانعة لشروط المعاقلة من

---

(1) ذلك أن النقد لا يقوم إلا في جبة الفيلسوف، هذا الأخير هو الحائز على الرؤية الكلية: الله والطبيعة والإنسان- والرؤية بهذا التنزيل من التنظير النقدي إلى صناعة المنهج النقدي.

(2) لا يمكن بحال أن يكون للنقد معنى ما لم تتقومه ثلاثة مستويات:
- إصلاح العمران، استصلاح طبقة النقد حضارياً.
- إصلاح العقل، استصلاح آلة التفكير النقدي.
- إصلاح النظرية، التأويل الجمالي للحياة.

هذه القضايا التي أرى فيها بؤرة الفعل النقدي، حيث لا ينفصل النقد باعتباره الآنف أن يحدد آليات النظر النصي التي تعد في الحاصل مكملاً لاستصلاح النقد اختصاصاً، كما سيكون الحديث عنه.

كونها بيت اللوغوس، بينما البادية هي الحمولة الثقافية التي تحيل الإنسان إلى أنماطه العليا كما يقول كارل يونج، فهي تشكل عنصر العاطفة فيه أو المخيال.

علينا أن نكشف العناصر البنيوية والعلاقات العضوية التي تصنع آفاقنا الجديدة، وهذا ليس هروباً من الماضي باعتباره تراثاً، بل تجاوزاً للتراث باعتباره بنية مُستشكلة صانعة لشروط نهضتنا أو رِدتنا عليه بحكم المقاومة المعرفية التريثية، التي يختزنها التراث داخله.

فالموجود مجبر الوجود ضمن سياق زماني ومكاني؛ لذلك كان خليقاً بنا أن نكون تبعاً للمدينة لا للقبيلة، ذلك أن الاحتماء بالقبيلة هو محضُ تصور، هذه الأخيرة التي شكلت نظامها الثقافي فيما يشبه السياج الدوغمائي ضمن منظومة الولاء، الوطن الصغير، التحديد العرقي، الاصطفاء، وهي: نظام قَبلي، مفاهيمي، بلاغي رمزي، ولعل هذا الذي أشارت إليه الدراسات الأنتربولوجية حول «التحول من دراسة القبائلية إلى دراسة العرقية، على أساس أن العرقية قد صارت هي المبحث العام الذي يشمل كل أنواع التشكيلات المترسخة في تصنيفات البشر لأنفسهم، وتمييز بعضهم عن بعض، وستكون القبائلية هنا فرعاً عن المبحث الكلي في العرقيات»[1].

وعليه؛ فإن العقل العربي الراهن يحتاج إلى تقويض الكثير من البديهيات، التي شكلها العقل الشفوي، الارتجالي[2]، الارتحالي، الباحث

(1) الغذامي، عبد الله محمد، القبيلة والقبائلية أو هويات ما بعد الحداثة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، ط1، 2009م، ص36.

(2) يقول سليمان العطار: «إن نمط الارتجال هو انعكاس في الواقع لتركيبة عقلية محددة.و لا شك أن هذه التركيبة قد تم تشكيلها عبر عشرات القرون استجابة لممارسات ذات دورات تكرارية في الواقع بكل معطياته ابتداء من المعطيات الفلكية، وانتهاء بنوع الطعام السائد ومصدره. وتكاد تبدو التركيبة العقلية المحددة ثابتة ومجمدة، فلم يعد هناك من جديد يضيف إلى عناصرها البنيوية،والحقيقة غير =

عن سد الذريعة على اعتبار أنها مقولة دنيوية مانعة من شروط التسمي، والنسبة إلى الآخر.

هذه المقولة الأنطولوجية التي أسقطت المعقول في اللامعقول، احتكمت إلى إبراز العامي، وإسكات مصادرة الفيلسوف، الفقيه المجدد، الشاعر الخارق للتقليد.

هذا العقل الشفوي الحافظ للذاكرة، المردد للمنصوص، الحافظ لسلطة القديم هو الإنسان الطبيعي الراكز في تَقْرِيشه على سد الذريعة، في اختراق المدينة بحفاظه على نظام البادية، إنه المقدس الطبيعي في سلوك الجماعة التي اخترقها نظام النسب، العرق، الجغرافي...

سد الذريعة بما هو نظام مانع للعامة من الخروج على مكرورات الطبيعة، بما هي سلوك محقق دافع لتنامي المقدس/الطقس المبني على التكرار المرتبط بالهدف الديني[1].

هذه الميزة التي جعلت العقل حبيس دلالته الطبيعية المادية هو السياج المانع من الحركة، المفضي إلى الأورغانون العربي بما هو قصيدة يرتكز فيها القائل تسمية، يمارس فيها الشاعر، كاهن الطبيعة، الهرمس العربي، الوسيطة بين الصحراء والإنسان، إنه الرؤية، القانون، السياج الذي بنى له ديواناً محروساً بالأسوار هو ديوان العرب.

= ذلك،إنها دائبة التغيير المحدود جداً، و البطيء جداً، فقد تشكلت ميكانيكية لعملها ذات ثبات نسبي مذهل، وهذه الميكانيكية هي التي تحدد قبول التغير، وطبيعته، وسرعته طبقاً لفلسفة جوانية في رؤية العالم»، العطار، سليمان، مقدمة في تاريخ الأدب العربي ؛دراسة في بنية العقل العربي، الدار الثقافية، القاهرة، 2002م، ص126.

(1) طوالبي، نور الدين، الدين والطقوس والتغيرات، ترجمة وجيه البعيني، ديوان المطبوعات الجامعية، منشورات عويدات، بيروت، باريس، الجزائر، ط1، 1988م، ص34.

نحتاج هنا إلى مساءلة هذا النظام، إلى تقويض ميتافيزيقا الصوت الشاعر، بالخروج على المقولة الآنفة لتحقيق نقد العمران بما هو فتح للذريعة، للحوار الخلاق، الخالق للانتساب العام، وهو الانخراط في التواصل الحضاري، إنه مساءلة للفُهوم التي بنت نماذجها انطلاقاً من تقعيد القواعد، وجمع اللغة في قواميس ومعاجم تشكلت مرجعاً معصوماً تصاغ في ضوئه الاحتجاجات النظرية، وتُبنى فيه صيغ العبارة دليلاً حاكماً على العقول.

والنقد الذي نرومه هنا هو الهادم لهذه الازدواجية التي صار إليها العقل، مضمونه البدوي وخارجه المديني، يحمل معه تناقضاً إشكالياً جعل العربي يعيش مكانين وزمانين، أو قل نسقين:

- نسق بدوي تراثي.
- نسق مديني حداثي.

لعل هذه الازدواجية لم يشر إلى أثرها الناقد العربي في كتاباته، ذلك أن جل النقاد في فضائنا العربي وقعوا في التقليد المعظم لأثر ابن خلدون في دراسة المجتمعات العربية، حيث إن العمران عنده يعني «الاجتماع البشري على الجملة، وهذا هو المعنى الغالب على العمران عنده (...) فيكون العمران إذاً كل ما ينتجه البشر داخل حياتهم الاجتماعية، وحيث ينتفي الأثر الاجتماعي للبشر فهو القفر، إذاً فالقفر نقيض العمران»[1].

1-1- النقد؛ نسق البدونة:

غاية المبتغى، هنا، هو القيام على الواجهة الخلفية التي تَتحكم في الرصيد التحتي للمفهوم النقدي العربي.

ولإحداث أي تثوير في النظرية النقدية، علينا إعادة المفهوم إلى حقله

(1) أومليل، علي، في التراث والتجاوز، المركز الثقافي العربي، المغرب - لبنان، ط1، 1990م، ص45.

الأساسي وهو المجتمع، ومن ثم ربط العمران بالوظيفة النقدية، التي قوامها إصلاحه من خلال تأويله جمالياً، يَبين فيه النقد عن عمله، وذلك بترسيخ المدينة فضاءً تتلاحق فيه الأفكار.

وتتساند فيه الرؤى والمناهج البانية لشروط المدنية، لا بالاعتبار الداخلي الذي يحيل على التجسيم، بل بتوافق العمران مع ما يقوم في صلبه عقلاً ناهضاً بفعله، من تأسيس مجتمع المدينة وجودياً وجمالياً، ذلك أن المدينة هي موطن الفيلسوف، الناقد، المجدد، لا مكان فيه للتوارث والجمود، بل هي حراك دؤوب، وتجاوز دائم.

داخل فضاء المدينة[1] تسكت العصبية، ويخفت العرقي، ويبرز ما يسميه التوحيدي بالمثاقفة، حيث تذوب الفواصل بين الأجناس والأفكار، ويحصل تنامٍ للحوار والتواصل، بل ويستقر الاعتراف بالآخر قبل التعارف معه.

بينما البادية التي أقصدها فهي تخصيص «نمط معين من الحساسية والإدراك أمام الشأن الفكري والثقافي عموماً، أي: أنها ذهنية أو عقلية قد

---

(1) يعطي ميشال دو سارتو تصوراً خاصاً لمفهوم المدينة، يقول: «المدينة التي أنشأها الخطاب اليوتوبي والتمديني تحدد تبعاً لعملية ثلاثية:
1- إنتاج مكان خاص: ينبغي على التنظيم العقلاني أن يقصي إذاً كل التلوثات المادية، أو العقلية، أو السياسية، التي تهدده.
2 – استبدال المقاومات غير المدركة والعنيدة للتقاليد (التراث) باللازمين، أو بنسق سانكروني: تحل الاستراتيجيات العلمية المتواطئة والممكنة بفحص كل المعطيات محل تكتيكات المستعملين التي تتحايل «بالمصادفات»، وتدرج ثانية عتمة التاريخ بفضل هذه الأحداث الفخاخ، أو الهفوات الرؤيوية.
3- أخيراً، خلق ذات كونية ومجهولة، وهي المدينة نفسها: على غرار نموذجها السياسي كما يبرره هوبز... توفر المدينة القدرة على تصورة المكان وإنشائه؛ انطلاقاً من عدد محدود من الخاصيات الثابتة، والمنعزلة، والمرتبطة فيما بينها».
دو سارتو، ميشال، ابتكار الحياة اليومية (فنون الأداء العملي)، ترجمة محمد شوقي الزين، الدار العربية للعلوم، منشورات الاختلاف، دار الأمان، بيروت، الجزائر، الرباط، ط 1، 2011م، ص ص184-185.

ترتد تاريخياً على بعض أشكالها وسلوكياتها إلى نمط الوجود البدوي المشار إليه»[1].

وهنا يقول ابن خلدون: «إن ثمرة الأنساب وفائدتها إنما هي العصبية للنعرة والتناصر، فحيث تكون العصبية مرهوبة ومخشية، والمنبت فيها زكياً محمياً، تكون فائدة النسب أوضح، وثمرتها أقوى، وتعديد الأشراف من الآباء زائد في فائدتها، فيكون الحسب والشرف أصليين في أهل العصبية لوجود ثمرة النسب»[2].

لعل هذا النظام البدوي، المتمكن في عضد الشرخ العربي، يتجلى كما يرى بن سالم حميش في أشكال مَثَّلها في الآتي:

- السعي إلى تقويض أنظمة معرفية، لا لشيء إلا لأجل طبخ أطروحة، أو نظرية.
- النزوع الفلستيني (Philistinisme) النافر من قيمتي الفن والجمالية، أو التصحيري في مجال حياة المفاهيم والتاريخ»[3].

لو دققنا جيداً في العنصر الأخير لألفينا أن نزعة البدوي هي تصحير للعمران، وجعله خراباً أو استلاب جوهر العمران، وهو العنصر الجمالي، ولعل النقطة التي أشار إليها سالم بن حميش من رُكُون النظام البدوي على مقولة العرق، والنسب، والتوارث؛ هو الذي دفع العربي أن يعيش مخيال الماضي البدوي في واقع التحديث المديني.

وهنا تتصارع بنيتان ونسقان، لذلك لم يتأسس الحسم النقدي الناهض بشروط النقد العربي الخالص.ولم يتحقق التجاوز النقدي من البداوة إلى المدينة، بل لا يزال العربي يعاني إشكاليات البداوة في عالم المدينة. أو هو

(1) حميش، بن سالم، نقد ثقافة الحجر وبداوة الفكر، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، ط1، 2004م، ص ص151-152.

(2) ابن خلدون، المقدمة، ص ص431-432.

(3) حميش، بن سالم، نقد ثقافة الحجر وبداوة الفكر، ص152.

نوع مما أسماه محمد جابر الأنصاري بـ «إيديولوجيا اللاحسم في الحياة العربية المعاصرة»[1].

لذلك فإن واقع النقد - الفلسفي العربي المعاصر يحتم على الباحثين أن ينشغلوا بالنقد/ الفلسفة بما هي معطى اجتماعي - تاريخي يخوض في إشكالات الواقع اليومي والراهني، أن تنخرط الحوارات النقدية في اللحظوي الذي يحاول أن يقصم ظهر البعير؛ الذي طالما ظل محملاً بأسئلة أنطولوجية جوهرية اختزنتها الصحراء من كونها عالماً من اللامعنى، غرق في اللاتحديد الناتج عن التصحير المبدئي، والذي انتقل من حالة المخادعة الطبيعية التي شكلت تعطيلاً حسياً - حركياً للتفكير العربي.

لذلك نجد أن القفر انسحب على الحالة الثقافية للإنسان العربي، فلم تحصل هناك أسباب الإبداع إلا من اللحظة التي بلغ فيها هذا المجتمع أسباب الكمال الإنساني، ومن ثم حصل تقويم للأنموذج البدوي[2] الصحراوي، والتجاوز/ الإبداع العربي لم يستقم إلا بحصول بلوغ العمران نموذج الإبداع من جهتين:

- حصولهم على دين كانت به استفاقتهم من الحالة الوحشية التي تعطلت فيها أحوالهم، يقول ابن خلدون: «والسبب في ذلك أنهم لخلق التوحش الذي فيهم أصعب الأمم انقياداً بعضهم لبعض للغلظة، والأنفة، وبعد الهمة،

---

(1) الأنصاري، محمد جابر، الفكر العربي وصراع الأضداد، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الأردن، ط2، 1999م، ص19.

(2) حلل هذا العنصر نخبة من الدارسين نذكر على سبيل المثال:

- نصار، ناصيف، الفكر الواقعي عند ابن خلدون، دار الطليعة، ط1، 1981م.

- مجموعة مؤلفين، الفكر الاجتماعي عند ابن خلدون، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، ط1، 2004م.

- حميش، بن سالم، الخلدونية في ضوء فلسفة التاريخ، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2006م.

والمنافسة في الرئاسة، فقلما تجتمع أهواؤهم، فإذاً كان الدين بالنبوة واجتماعهم.

وذلك بما يشتملهم من الدين المذهب للغلظة والأنفة، الوازع عن التحاسد والتنافس، فإذا كان فيهم النبي أو الولي الذي يبعثهم على القيام بأمر الله، ويذهب عنهم مذمومات الأخلاق، ويأخذهم بمحمودها، ويؤلف كلمتهم لإظهار الحق تم اجتماعهم، وحصل لهم التغلب والملك»[1].

- حصول التجمعات التي كان بها عمران الناس، الذي أنتج حاجات من الصنائع / التحديث تمت بها أسباب الإبداع للمقولة المعروفة «الحاجة أم الاختراع» يقول ابن خلدون: «والسبب في ذلك أن الناس، ما لم تستوف العمران الحضري، وتتمدن المدينة، إنما همهم في الضروري من المعاش، وهو تحصيل الأقوات من الحنطة وغيرها. فإذا تمدنت المدينة، وتزايدت فيها الأعمال، ووفت بالضروري، وزادت عليه، صرف الزائد حينئذ إلى الكمالات عن المعاش، ثم إن الصنائع والعلوم إنما هي الإنسان من حيث فكره الذي يتميز به عن الحيوانات (...) وعلى قدر عمران البلد تكون جودة الصنائع للتأنق فيها حينئذ»[2].

معلوم أن العربي إنسان تعلق بباديته حد النخاع، هذه الطبيعة التي اختزنت قيمة الإنسان في رحلة البحث عن الماء والكلأ، لتحييد الموت اللاإرادي/ اللااستقرار، أفرغ هذا المنتمي من لواحقه الجغرافية لصالح أخرى راكزة في سماء الإشباع الدلالي.

إنها ثقافة الرواء الشمالية/ الغرب التي حاولت أن تستعيض أسئلة طبيعية بأخرى أسطورية.

أرادت أن تُنقذ العناصر الطبيعية بأخرى خارجية، من خلال توسيع دائرة الجغرافي، وإنهاكه بإيديولوجيا استشراقية ناتجة عن الولاء التعليمي/

---

(1) بن خلدون، عبد الرحمن، المقدمة، ص163.

(2) المرجع نفسه، ص405.

المدرسي[1]؛ الذي اصطنعه المستشرق نتيجة توسيع المجال، لتتحرك الرمال نحو إشباع استيهامي.

إنه الظمأ التاريخي من أحال الأسئلة الصحراوية إلى أخرى مدنية ليلج الواقع النقدي، تضارباً في المصبات، وانحرافاً في البدايات، وتقلصاً في الغايات والمآلات[2].

وبدأت الحواضر العربية في إغراق التساؤل الصحراوي بأسئلة جديدة، أثقلت الإبداع بسكونيتها وركوزها؛ لأن «الخصائص المميزة للحياة في صحراء الجنوب تبلورت لآلاف السنين من التعايش بين الإنسان والجغرافيا التي أنجزت برمجة عقل هذا الإنسان على مستوى فردي واجتماعي، ليصور برنامجاً أساسياً لبنية عقلية تقبل ذلك البرنامج الأساسي؛ الذي ساد كعامل محدد لتطور ونمو البنية لساكن الصحراء الكبرى، دفع هذا الساكن إلى التعامل مع جغرافيته، ومع نفسه، ومع الآخر بطريقة محددة»[3].

انفتحت معها البدايات لصالح النهايات، التي هي في الأساس نماذج متقلبة عن حالة المدينة، التي لم تكن امتداداً طبيعياً، أو تراكماً على المستوى التاريخي والبنيوي، بل كانت حالة تشويهية لواقع جديد جسمانياً.

لم يحصل التناسب بين الحاجة الجسمانية للمدنية، والحاجة العقلية للإنسان العربي، الذي مازال يحافظ على مخياله القديم، مخيال القبيلة.

ويشير بختي بن عودة إلى هذه المسألة المهمة والدقيقة في تاريخنا المليء

---

(1) أقصد مثلاً نظرية طه حسين، الذي أكد أن المجال الثقافي المصري يمتد إلى العناصر التي ذكرها بول فاليري.

(2) وقوع انحراف خطير في الوظيفة النقدية نتيجة إفراغ الممارسة النقدية من انتمائها، كما يقول الشاعر أبو العلاء المعري:

ووالدنا هذا التراب ولم يزل أبر يداً من كل منتسبيه

(3) العطار، سليمان، مقدمة في تاريخ الأدب العربي (دراسة في بنية العقل العربي)، الدار الثقافية، القاهرة، ط1، 2002م، ص ص12-13.

بالحماس حين يقول: «هي قبيلة صفراء، هي نشاط يستر الدم في البحث عن الأم الرمزية، أي: الحنان المفقود أو الضائع بين الخيبة وانسداد الأفق؛ لذلك يأتي التحرش اللفظي، أي: مجمل الخطابات اتجاه الآخر المختلف كصورة أخرى للانتقام من رعونة الأب، سواء كان هذا الأب هو السلطة، أو هو الرموز الشرعية، أو هو الوهم بعدم العثور على مكان ملائم لإعادة إنتاج سيرة عتيقة، أو سيرورة ظلت تغذي إلى وقت قريب مخزون الوجوه الأخرى لتمشهدات القبيلة، لا من خلال انقطاعها عن معرفة واكتشاف واستلهام الغيرية (L'altérite) فقط، بل من خلال اكتفائها بالاعتماد على الطاقة الانفعالية. وهي طاقة تحمل آثار التهيج (L'excitation) دون النزول بهذه المعرفة أو تلك إلى أعماق الذات كأرض مبدعة، وليس خارج نمط بيتها، فهي لا تعترف بهذا، وَدُون متسع من الفهم والتفهم، إنها لا تنصت، وهي حين لا تنصت فإنها طبيعياً لا تتحاور»[1].

ففي هذا التشويه والمسخ بين القديم والجديد وقع الإنسان العربي في تناقض، أشكلت معه الأسئلة، وتمخضت أخرى غربية؛ لذلك فقد السؤال العربي شرعيته من هذه اللحظة التي تداخلت فيها الطبيعة الجسمانية لحاجة التحديث،مع الحاجة العقلية للفرد من خلال المخيال/ الدين/ القبيلة، وهو نظام كلي لا يمكن أن تنفصل صوره وإنجازاته عن بعض، ذلك أن القبيلة «هي ميزان السياسة في بلادنا يشير إلى الشكل دون المضمون، الأول يعمم، أما الثاني فلا بد له من تخصيص وتحديد التحديد، الأهم هو الأفق ومداه؟ (...) أفق القبيلة محدود بالتعريف، وإذا عرض عارض يدعو إلى تجاوز الحد، فعندها يتم تخطي الدولة والأمة، ويكون التماهي مع عنصر بشري متوهم، ومشتت غير منتظم»[2].

(1) بن عودة، بختي، رنين الحداثة، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 1999م، ص79.

(2) العروي، عبد الله، من ديوان السياسة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، ط2، 2010م، ص ص27-28.

وعليه؛ استفرغ العربي حمولته المسائلية التي عاقت مساره الطبيعي في استنهاض الطبيعة الحضارية للنقد، على الرغم من أن العربي طرح في رحلته المعروفة الباحثة عن البقاء صنيعة دنيوية كل الأسئلة الأنطولوجية التي حيرته[1].

إننا بحاجة إلى دفع تلك الأسئلة، ودفع أخرى تتلاءم والمقتضى الاجتماعي للإنسان العربي، وليس فقط إعادة القديم بأسئلته وأجوبته، أو إسقاط الأسئلة الغربية على الواقع العربي، إن هذا الإجراء هو الذي أخل بضروب التفكير النقدي الذي استنتج أسئلة تتداخل فيما بينها على سبيل التضاد، وليس التضام.

إن رؤية العالم التي تحكم أجهزتنا العقلية ما زالت تعيش على ثقافة الولاء للقبيلة ثقافياً واجتماعياً، وإن كان الغالب على سمائنا المعاصرة حالة المدنية المستعارة، فالنسق القبلي يعود كلما استنهضته الحاجة، ويخفت كلما ركن الناس إلى الاجتماع والاستقرار، مصداقاً لقول الشاعر:

أو كلما وردت عكاظَ قبيلةٌ بعثوا إلى عريفهم يتوسمُ
فتوسموني إنني أنا ذاكمُ شاكٍ سلاحي في الحوادث معلمُ

إن القبيلة ما زالت تسكن العقل العربي باعتبارها نسقاً ثقافياً مهماً، استحال -في تقديري- إلى معوق لرسم مسار نهضوي طبيعي، نتيجة أن العقل لم يمتص راهنه، بل بقي تابعاً للقديم الذي هو محمول وجداني، فتخالفت الحاجة العقلية، والتشكيل العمراني.

مع العلم أن القبيلة اعتبارياً تراجعت ثقافياً نتيجة التحول الطبيعي عن ديوان العرب القديم (الشعر) إلى ديوان العرب الجديد (الرواية)، ذلك أن الشعر ممثل سيميائي مهم لنظام القبيلة الناهض في أس الشفاهية، التي تجاوزتها أجهزة التحديث المختلفة.

---

(1) وقد أشار وهب أحمد رومية في كتابه: شعرنا القديم والنقد الجديد، إلى علاقة الإنسان العربي بالذات والكون.

وهذا ما عبر عنه عبد الله الغذامي بقوله: «هناك خصائص عامة تلحق صورة القبيلة في التصور العام، منها سمة الترحال، ومنها الشعر بصيغته الشفاهية، وهاتان علامتان ثقافيتان مهمتان لفهم ثقافة القبيلة، ورسم صورة كلية عنها (...) فالشعر سيمدنا بصورة نموذجية للمعنى القبائلي والبدوي عامة، بينما الترحال يفسر طبيعة السلوك القبلي (...). وللترحال دور في صناعة الأخلاق والسلوكيات حتى ليصبح سمة قوية الوضوح، فالترحال قيمته جوهرية في معنى البداوة، ولا بداوة من دون ترحال»[1].

لقد استودع العربي أسئلته النقدية في الترحال باعتباره قصيدة لخصت تجربة الإنسان من لحظة الوقوف على الأطلال، إلى لحظة التساؤل عن الموت، إلى مبادلة الطبيعة بأشكالها الصغرى والكبرى، وهي بنية قارة في العقل العربي على ما عودته إياه الطبيعة، القبيلة والصحراء.

وينشئ ناشئ الفتيان منا   على ما كان عودهُ أبوه

وينهض الترحال في طبيعة العربي من خلال قانون الوراثة، يقول سليمان العطار: «وفي ظل الوراثة يستحيل أي عمل جماعي، فالأقدم يسوق الجميع بعقلية الراعي، والجميع يتحرك بعقلية القطيع»[2]، حيث إن الشاعر يصرف شعره كما صرفه الأوائل قبله، فهو مقلد، تابع، استجمع عناصر القول بمحاكاة الشعراء قبله؛ استجمع في قصيدته عناصر الكون من خلال إسقاط الذات المتأملة؛ لذلك وجب قلب هذه النظرية بما يتناسب والخصوصية الثقافية للمدينة، ذلك أن المدينة ليست وعاءً مادياً، بل هي أنموذج ثقافي مختلف كلية عن مجتمع القبيلة.

لذلك لو دققنا النظر إلى المسمى «النقد» عندنا نحن -العرب- سنجده مفهوماً بدوياً صحراوياً، يقوم على ازدواجية الصحيح والخطأ، والجيد

(1) الغذامي، عبد الله، القبيلة والقبائلية أو هويات ما بعد الحداثة، ص151.
(2) العطار، سليمان، مقدمة في تاريخ الأدب العربي، ص129.

والرديء، وهذا أُس سُكون المصطلح، ونحن نريد تفعيل المصطلح في دلالته المدنية، لأنه لا يمكن أن نفكر في المدينة بمفاهيم البادية/ القبيلة/ الصحراء.

المدينة التي تجاوزت المفهوم الأرضي، إلى مفهوم أكثر تجريداً، وأكثر تجاوزاً، لقد اكتسب النقد دلالة القيمة والمعنى التي أفضتها المناهج النقدية المعاصرة[1].

إن الدعوة التي مارسها النقاد حول التأسيس لنظرية نقدية عربية، كانت بعيدة عن المصبات التي تتقوم هذه النظرية، والمستويات التي تقوم أساساً في تطوير الفعل النقدي، أصبحت باهتة نتيجة التعطل في الوظيفة الاجتماعية، حيث انحرف النقد عن ممارسة الحراك الثقافي اتجاه الواقع، اتجاه الأنظمة الرمزية التي تستوطن الفعل النقدي، وتقوم في صلبه[2].

هذا الفعل الذي اضطهدته الشخصيات المفهومية[3]؛ التي جعلت المنظور النقدي والفلسفي العربي مجرد تابع سخيف في العلم.

---

(1) من خلال الإشارة التي أفاض فيها محمد شوقي الزين إلى النحت الداخلي للثقافة الغربية، وتوليدها لعلاقات التجاور المختلفة لمصطلح النقد الذي قرنه بمصطلحات مختلفة على سبيل الحراك المعرفي من داخل العقل الغربي، الحفريات، التأويل، التفكيك «هذه المناهج الحديثة والمعاصرة لا تزال ثمرة جهود معرفية معمقة باعتبارها مواضيع للدراسة، وإشكاليات للطرح النظري (...) الحديث عن هذه المناهج المعرفية هو حديث عن وظيفة الفكر الغربي وبنيته....» الزين، محمد شوقي، الإزاحة والاحتمال، ص27.

(2) وذلك ما أشار إليه محمد أحمد البنكي، حين يقول: «إن النقد المقترح بقوة في السنوات الأخيرة هو نقد ينصرف إلى قوى العمل التي تتحرك باستمرار في كل نص، تقيم داخل النص متحينة الفرص لإحداث حركة انقلابية مفاجئة بمجرد عثورها على توترات تهز انتظام الدلالة التي بدا أن كل النص يسير في طريقها لأول مرة»، البنكي، محمد أحمد، دريدا عربياً قراءة التفكيك في الفكر النقدي العربي، المؤسسة العربية للنشر والدراسات، بيروت، 2005م، ص30.

(3) الشخصية المفهومية:

«الشخصية المفهومية هي الفاعل الحقيقي، وليس الفيلسوف سوى قناع، أو اسم =

وصارت التنظيرات النقدية تكشف عن صراع حقيقي في منظومة التفاعل الجديدة، وصار المتفلسف، الناقد العربي أقرب إلى الاستعجال الذي لم يطور مفهوماً، ولم يضع نظرية، بل هيمن النسق الغربي في شكل بنية راكزة في المتخيل النقدي العربي، نتيجة القطع الذي هيمن على أغلب المشتغلين بحقلي النقد/ الفلسفة، ما عدا بعض الأصوات التي خطت خطوطاً تحتاج فيها إلى مؤسسات، وليس إلى أفراد أنهكتهم الترجمة، وغلبت عليهم معنى ومبنى.

1-2- في تثوير الحكيم؛ تفكيك الحدث الصحراوي:

لما كان الفيلسوف هو الصانع للشروط القبلية/ الحادثة للثورة المنهجية، الباعث للفعل النقدي، المؤسس للتواصل المطلوب مع الأنساق الثقافية التي تقف خلف هذه الواجهة، كان لزاماً عليه أن لا يكتفي بتحقيق التثاقف المفاهيمي والمصطلحي، بل أن يُخرج المفاهيم بما يتوافق والوجود العربي الإسلامي[1]، وما ينفذ إلى كينونة الإنسان وخصائصه؛ لأن المناهج النقدية في المحصلة هي تَدافع الإنسان إلى الحقيقة/ المعنى؛ لذلك لم يعد النقد فعلاً طبيعياً يميز الجيد من الرديء، وإنما صار أقرب إلى البحث الكلي في الانوجاد ومسوغاته، في شبكة العلاقات المحققة للبنيات الصغيرة.

ولو تأملنا، بمزيد من الدقة، المنهج النقدي البنيوي، مثلاً، لوجدناه ينبع من هذه الدقيقة التي أشار إليها روجيه غارودي حين يقول: «إن مفهوم البنية

= مستعار لشخصيته الأفهومية، ولا علاقة للشخصية الأفهومية بالنماذج النفسية المجتمعة التي نجدها تاريخياً وميثولوجياً (...) الشخصية الأفهومية هي الوسيط الذي يقوم بإبداع الأفاهيم على سطح المحايثة».

نعيم، جمال، جيل دولوز وتجديد الفلسفة، المركز الثقافي العربي، لبنان - المغرب، ط 1، 2010م، ص451.

(1) إن التقرير المنهجي الذي ذكرناه سابقاً جعل النقد العربي مقيماً في سكن غير سكنه الخاص؛ لذلك وجب ابتداء إحداث فصل شاق لهذا الفعل جعله يقيم داخل كينونته التي صيرته عملة للتداول. فصله عن الإقامة خارج انوجاده الفعلي، إعادته إلى محيطه وإقليمه، تخليصه عن الغربة التي بات يعاني منها.

في أيامنا هذه، يحمل فلسفة تمثل في طبيعتها الدوغمائية، نقطة الوصول لفلسفة موت الإنسان للفلسفة التي بلا ذات... وبالفعل إن المقولة الأساسية في المنظور البنيوي ليست هي مقولة الكينونة على مقولة العلاقة... والأطروحة المركزية للبنيوية هي توكيد أسبقية العلاقة على الكينونة، وأولوية الكل على الأجزاء، فالعنصر لامعنى له ولا قوام إلا بعقدة العلاقات المكونة له»[1].

وهنا نطرح تساؤلاً منهجياً؛ هل نملك هذا التعاضد الذي يمسك بخيوط النظرية الراهنة؟ لم يعدم الفيلسوف، الناقد العربي رأياً إلا وقايسه بحالتنا العربية الراهنة، حتى صارت الفلسفة عندنا أشبه بالحكمة الضائعة التي لا يقع عليها إلا غريب الأطوار، وكأنها لم تنبت في مجتمع تتمنع بهم، ويتوقتون بها؛ لذلك وجب -من منظوري- ابتداءً؛ علينا أن نُقشر مفهومنا الخاص للفلسفة ابتداء، والنقد طريقة للنظر.

وهو الحاصل عن التنظير، أن نُكوثر المفهوم في بيئتنا ابتداءً لتحقيق الإبداع النقدي، وفي هذا يقول أبو يعرب المرزوقي: «إذا جف الإبداع الرمزي تصدعت حصانة الأمة، فذوى وجودها، وانحدرت إلى مهواة الانحطاط»[2].

والتقشير هنا فعل معرفي؛ باتجاه المفهوم، بتعرية ما يتساكن داخله.

وهو من مادة «ق.ش.ر» التي تفيد الكشف والتعرية، بمعنى إزاحة الطبقة الموصلة إلى جوانية الشيء، البحث في الجواهر، كشف مناطق الغياب، وقشر ينم عن فعل استبعد من خلال إزاحة الطبقات المكرورة، لاستبعاد ما يتسلط المعنى، وإزاحة الطبقات التي تقوم كأفعال مراقبة لإزالة الأسوار التي تحرس المعنى المتساكن هويةً.

---

(1) غارودي، روجيه، البنيوية فلسفة موت الإنسان، ص13.

(2) المرزوقي، أبو يعرب، الإبستمولوجيا البديل مراس العلم وفقهه، الدار المتوسطية، تونس، ط1، 2007م، ص7.

وقشر تفضي تقليباً إلى قرش[1]؛ وقرش فعل معرفي؛ يحيل إلى البحث والتنقيب في الطبقات، في السلاسل المعرفية الموصلة إلى الحقيقة، بما هي حفر في العقل التاريخي الذي يسكن المفهوم.

وقرش بمعنى: وجد وكشف وثقف؛ ومنه جاءت لفظة «قريش» التي كانت تُقرش عن الكلأ والماء، إنها رحلة وجودية ابتداءً، ومعرفية انتهاء، للمحافظة على نزعة البقاء، التقريش عن الماء والكلأ صيغة دنيوية، والتقريش في الوجود وتأمله صنيعة معرفية تأويلية، التقريش مزدوج ثقافي ووجودي، والتقريش رحلة في العبارة التي يتساكنها العربي.

إنه تحول معرفي خطير، تجاوز لسلطة المكان، لسلطة العبارة الشعرية من خلال فعل «رَقشَ» المفضي للإقلاب؛ من الضرورة العمرانية، إلى الضرورة المعرفية، إلى الضرورة البلاغية، فـ: «رَقشَ» فعل معرفي جمالي لإضفاء التأويل الجمالي للعمران، ولصياغة النظرية النقدية.

إن صناعة المفهوم وتخريجه معرفياً وعمرانياً وجمالياً مطلب ضروري للخروج عن التشقيق اللغوي اليوناني واللاتيني؛ الذي اضطهد المفهوم العربي، وصادر مضمونه الداخلي، مع أن الفلسفة في منتهاها هي الوصول إلى الحكمة.

علينا، بداية، أن نتفاءل فلسفياً لا على سبيل البحث عن الحكمة، بل على أساس تفعيلها، وجعلها -الحكمة- شريعة الناس؛ لأن الفلسفة -فيما أتصور- هي الضامن لفكر الجماعة، والفاحص للقيم عندهم، لا أن تبقى مجرد كينونة خارج الزمن، ولا أن تبقى خارج وعينا بها.

---

(1) قرش: القرش: الجمع والكسب والضم من هنا وهنا يضم بعضه إلى بعض، ابن سيده: قرش قرشاً جمع وضم من هنا وهنا، وقرش يقرشُ قرشاً، وبه سميت قريش، وتقرش القوم: تجمعوا. الأفريقي، ابن منظور، لسان العرب، المجلد6، ط5، 1995م، ص334.

عليها أن تتوقت بزماننا، وأن تتصف بمكانيتنا، وأن تنصرف من وعينا بها، وفي ذلك يقول دريدا: «إن الوعي بالذات، وهو لا يظهر إلا ضمن علاقته بموضوع، بوسعه حفظ حضوره وتكريره، ليس قطعاً غريباً عن مكان اللغة عاماً، ولا سابقاً عليها، لقد أراد هوسرل، كما سنتبين، الإبقاء على طبقة أصيلة صامتة «قبل- تعبيرية» للمعيش، إلا أن إمكانية أن تقوم موضوعات مثالية تنتمي إلى ماهية الوعي. وهذه الموضوعات المثالية هي محصلات تاريخية، ليس بإمكانها أن تظهر إلا بفضل أفعال خلق أو قصد يجعل من العسير فرز عنصر الوعي عن عنصر اللغة»[1]، لا أن يبقى الفيلسوف العربي محصوراً في دائرة المغاليط والتعويرات التي تُنبت المفاهيم من كتف الترجمة.

فهي ليست سبيلاً للفلسفة الناهضة بشروط دنيويتها، بل ناهضة بشروط العقل المتفلسف، ولا قائمة بمجال تميزها فقط، بل قائمة بمجال تفرد عبقرية الفيلسوف/ الناقد، فالفلسفة المرجوة هي التي تعبر عن الجماعة، لا الفلسفة التي تعبر عن طموح الفرد، فالأولى تحكمها الأنساق الثقافية لبناء نموذج متميز، متفرد، مختلف لفلسفة موصوفة على أنها عربية، والثانية تبني وعي الفيلسوف ضمن فضاء النُّخبة.

وهناك فرق بين شهرة الجماعة وشهرة الفرد، فالأول مطلب تاريخي تبنيه حاجة الجماعة لفلسفتها الخاصة، والثاني مطلب معرفي تبنيه حاجة الفرد للإبداع؛ فالحاض على الأول تاريخ الأمة، والحاض على الثاني الإيديولوجيا الفردية.

وقد يقترن الأول بالثاني، فيدفع الفيلسوف فلسفته انطلاقاً وانتماءً باعتبارها هوية لعقله ولسانه، ومميزاً لفرادته وعبقريته.

---

(1) دريدا، جاك، الصوت والظاهرة؛مدخل إلى مسألة العلامة في فينومينولوجيا هوسرل، ترجمة فتحي إنقزو، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، ط1، 2005م، ص41.

وبذلك يتجاوز الناقد، الفيلسوف ما يسمى بـ: «التحبيك الثقافي، وهي عملية تعبر عن صراع اجتماعي، أو ثقافي، أو إيديولوجي، وذلك من حيث هي تعبير عن الهيمنة التي تمارسها جماعة على أخرى. ولكن من الذي يمارس التحبيك حقاً؟ قد يفهم أن الذي يمارس التحبيك، تحديداً، هو المؤرخ الذي يكتب نصاً تاريخياً يشكل فيه هويته وهوية جماعته، في حين أن هذا المؤرخ لا يعد عن كونه عنصراً ضمن جهاز عابر له، إنه يتشكل ضمنه، ويصاغ بأدواته»[1].

وقد تدفع الفلسفة الفاعل فيها نحو المناظرة بها، والمحاجة عن مكوناتها؛ لذلك وجب -في تقديري- أن نستنهض المفهوم بما يتقوم عربياً ضمن فضاء إسلامي، ذلك أن العروبة مقولة تقومت دينياً ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [يُوسُف: 2].

بقيت العروبة مقولة صوتية[2]، ضمن الشعريات التي أفنت وأهدرت قيمة الإنسان في البكائيات الشعرية المعروفة، التي تعد بحق النص الفلسفي الأول للعربي.

لذلك فهناك دائماً صياغة معروفة من المنظور العربي للتفلسف الذي يرتد بالخطاب الفلسفي/ النقدي، إلى الوارد من ذلك النسق الصوتي البكائي الإنشادي الذي حرض الذاكرة الفلسفية دوماً على محاكاة القدماء شعراً ونظراً، بل أركس النص الفلسفي بما هو قصيدة كونية في الفضاء العربي نحو التعلق بأسباب التَّذَكر الذي يعيدنا إلى أسباب الوهج الشعري الغنائي القديم نفسها.

فالبكاء ظاهرة صوتية شعرية، تحيلنا دوماً على المعنى القيمي للحياة من المنظور الفلسفي العربي، ذلك أن البكاء يعبر عن صرخة اتجاه الطبيعة،

---

(1) كاظم، نادر، الهوية والسرد، دراسات في النظرية والنقد الثقافي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 2006م، ص59.

(2) القصيمي، عبد الله، العرب ظاهرة صوتية، باريس، 1977م.

واتجاه القبيلة، واتجاه تلك المنظومة الثقافية التي يبحث فيها الشاعر/ الفيلسوف عن احتذاء القيم المتوارثة، وإعلاء قيمة الغناء في أغلب حالات التقليد، الذي مسخ الشعر العربي، وجعله فلسفة بكائية لا منظور إليها. إنه حامل لعنصر الخراب، كونه نقطة التفلسف الحادثة للحكمة العربية لترتد البكائيات إلى مُعطى الفناء، بل إلى كونها لحظة انفعالية وجدانية حاولت تأصيل المراجعة الذاتية للفيزيقيا، باعتبارها طللاً متوارياً خلف الطلل المنظور، إنها تجربة من المعنى العام للرؤية الكونية، وليست استحداثاً دوغمائياً لهذا المعنى.

إنه وقوف ينذر عن طامة الشك، ذلك أن الطلل يخفي أثراً كان عياناً بعد أن اندثر وارتحل، والشك هو نفسه الرحلة/ سؤال البداية، والرحلة بالمفهوم الفلسفي؛ هي التساؤل الذي يتأسس على شك مضاعف، ذلك أن المرتحل لا يقع على استقرار حتى يرحل عنه، وكذلك المتفلسف لا يستقر على سؤال حتى يخرج منه إلى غيره.

إن قبيلة بحجم «قريش» أسست مفاهيمها للفعل الفلسفي الأول، المحمول فيها عبارة لخصت حياة العربي الباحث عن الحقيقة، وهي نزعة الإبقاء على التساؤل حتى لا يطمئن إلى اليقين، فتفنى تجربته التأملية، وما سميت قريشاً إلا لمبالغتها التقريش عن البقاء، وهي حكمة العربي في إبقاء الشك الذي يراوده؛ لذلك فالبحث عن الحقيقة، بما هي إشباع وامتلاء، هي الكفيلة باستمرار التساؤل العربي القديم في وقوفه قرب الطلل، القدر الميتافيزيقي للموت[1] الذي لم يغادر حياة العربي.

---

(1) أردت هنا الإشارة إلى ما أشار إليه عبد العزيز العيادي بالموت المؤجل حين يقول: «لا يتبدى الموت في النموذج الموضوعي، المادة غير متحيزة وجامدة إليها «يعود» الحي، إنه حاضر في الحي كتجربة ذاتية ومميزة، ولها طراز هنا، ذلك أن الموت لا يختزل في السلب، لا في السلب التناقضي ولا في السلب التحديدي، لا تحديد الحياة الفانية بالمادة، ولا المقابلة بين حياة خالدة وبين مادة هما اللذان يمنحان الموت طرازه، بل الموت هو الشكل النهائي لما هو إشكالي، وهو مصدر القضايا =

كانت الأسئلة الأنطولوجية الكبرى يجمعها العربي ضمن وحدة التأمل للكون، ويرصفها في شكل قصيدة، التي تداعت أسسها البنيوية والميتافيزيقية منذ ركن العربي إلى الترجمة ليصبح مقلداً[1]، فالترجمة الوسيطية والحديثة كلاهما صنوان شلا الفعل الفلسفي العربي.

إن السؤال الإبداعي إنما ينطلق -في تصوري- من إعادة تمثل الأسئلة الصحراوية؛ التي إذا أضيفت إلى الدين الجديد صارت لحمة بين سؤال الطبيعة (الفيزيقا) وسؤال الميتافيزيقا، والأول دافع للثاني، والثاني مرتد على الأول في شكل جواب مُحرِّضٍ على ملكة التساؤل.

كي يتأسس خطاب فلسفي أصيل علينا أن ننفلت من عقال السبك الوجداني للغة، لتتحول بذاتها إلى فعل فلسفي يتجاوز الصك العاطفي القائم

= والأسئلة، وعلامة استمرارها من وراء كل الأجوبة، إنه الأين والمتى؟ الذي يعين هذا (اللا ـ) وجود الذي يتغذى منه كل تأكيد (...) فالموت ليس خلخلة مؤقتة للنظام الطبيعي، وليس انحرافاً استثنائياً في مسار الوجود الموجود، بل هو انحفار في ملاء الوجود، واستمرار لذلك، لا يمكن قياسه على أية ظاهرة، إذ هو حدث ميتافيزيقي يتم أمبريقياً، وكأن يحتاج في تأكيد يقينه لتكرير حدوثه لانهائياً».

العيادي، عبد العزيز، إتيقا الموت والسعادة، المغاربية للطباعة والنشر والإشهار، القيروان، ط1، 2005م، ص ص96-97-98.

(1) وهذا ما عبر عنه طه عبد الرحمن في الجزء الثاني من كتابه (فقه الفلسفة)؛ القول الفلسفي كتاب المفهوم والتأثيل حين قال: «من ذا الذي بوسعه أن ينكر أن القول الفلسفي العربي، إن لفظاً أو نصاً، هو قول مستغرق في التقليد؟ أما ترى أن المتفلسف العربي لا يصوغ من الألفاظ إلا ما صاغه غيره، ولا يستعمل من الجمل إلا ما استعمله، ولا يضع من النصوص إلا ما وضعه، ولا يكاد يزيد على هذا أو ذاك شيئاً يكون من إنشائه، لا من إنشاء غيره (...) وما قيل في تقليد القول الفلسفي قديماً يقال بالأولى فيه حديثاً، انظر كيف أن المتفلسفة العرب المعاصرين «يؤولون» إن أول غيرهم، ويحفرون إذا حفر غيرهم، ويفككون إذا فكك...سواء أصاب في ذلك أم أخطأ».

عبد الرحمن، طه، فقه الفلسفة؛ القول الفلسفي: كتاب المفهوم والتأثيل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، ط1، 1999م، ص ص11-12.

على إفساد فهمية الغير، إلى استنهاض كينونة اللغة الفلسفية، مع ما يحافظ على روحانيتنا في التفلسف.

لأن المطلب لغة تتفاعل والشرط الفلسفي، لا لغة إنشائية خطابية تتوارد فيها الجمل في شكل تمطيط وتحذلق، بل لغة راسخة في التقليد العربي للتشقيق والتقليب، موافقة لمخزون العقل/القلب، ومنفعلة بالتجربة؛ لأن اللغة هي القناة القصوى الجامعة بين العقل والواقع، الحكمة والشريعة، النظر والعمل، وهي التي تُموضع الكائن ضمن ترتيب الوجود.

هذه الكينونة التي تم تحقيقها عند هايدغر ضمن ثلاث أولويات: «أولية وجودية في البداية، وهي أولية الدازاين الذي ما نزال في مواجهة دائمة مع إشكالية كينونته، وأولية أنطولوجية ثانياً، ذلك أن كل معرفة علمية بالموجود لا بد أن تستند في النهاية إلى الفهم المسبق للكائن بهذا الوجود.

بالإضافة إلى الأوليين السابقين هناك أولية أخيرة تسمى أولية أنطو-أنطولوجية (ontico- ontologique) حيث نجد أن الدازاين بوصفه المصدر الأول لكل فهم متعلق بالوجود سيعمل على تلبية شرط إمكان كل الأنطولوجيات الأخرى»[1].

لأن اللغة تكشف الظواهر المخفية، ولعل هذا الإحراج الذي عانت منه التأويلات النقدية بحكم أنها لا مرئية، ونعمل، ها هنا، على طرحها وعلاجها، ومن ثم فإن الدازاين يعالج الوضع هناك[2] ضمن الإشكالات

(1) غراندان، جان، المنعرج الهرمينوطيقي للفينومينولوجيا، ترجمة عمر مهيبل، الدار العربية للعلوم، منشورات الاختلاف، بيروت، الجزائر، ط1، 2007م، ص ص83-84.

(2) أتصور أن العربي أصبح يعاني مأزقاً أنطولوجياً، حيث يستقر هنا غياباً ونسياناً، وهناك حضوراً من خلال تذاوته في خطاب الغالب، وهو وضع هرمينوطيقي محرج للعربي الذي يحتاج -فيما قلت- إلى إعادة تموقع ضمن فضاء عمومي يصنع المفاهيم من خلال بحث التراتبية المثلثة التي بينها هايدغر في كتابة (Etre et Temps) الوجود والزمن:

=

الكبرى التي تكون إشارات وتوجيهات أساسية متعلقة بالانوجاد ضمن منظومة لغوية، حيث لم «تعد اللغة مجرد أداة، ولكنها أصبحت نفسها تتكلم»[1].

الغاية لا لغة متعالية على قوالب العقل المجرد، ولا لغة ميكانيكية تقنية تختزن فلسفة الآلة؛ ليتحول الإنسان إلى مركب إضافي للفظه، بل ويصبح اللفظ تخارجاً لسانياً تنعدم منه المحمولات الواصلة بين وجود الإنسان وانفعاله.

وهنا ينفعل البعض تذاكياً؛ أنه لِوَصْلِنا فلسفياً علينا أن نتجاوز التخريج الفقهي، وكأن الفقه نقيض التفلسف[2]، أو أن الفقه يحمل داخله قيمة هادمة للتفلسف، وأتصور أن الذين سلكوا هذا الظن عدموا الرأي الصواب في الفلسفة، فخلطوا الواحد في الآخر.

وصار الكل عندهم لا يقاس إلا بالواحد الذي لا يقبل معه التعدد، إما لغاية انطلقوا منها، فجردُوا غيرهم من مزيةٍ ما في متطلباتهم؛ وانطلقوا أساساً من حدث الغزالي الذي أركس الفلسفة، وجعلها تعود أدراجها، وتنكفئ على ذاتها، وهذا -لا ريب- أفسد فهمية الكثير من المنتسبين إلى هذا الفرع الجليل الذي يحتمل الغزالي وغيره، فهو القائل:

= - الوضع الأنطولوجي.
- الوضع الفينومينولوجي.
- الوضع الهرمينوطيقي.

ذلك أن الوضعيات الإشكالية للكائن فيما يقول أدونيس: أصبحت تشكل الغياب وليس الحضور، وهي إحالة إلى فكرة «هايدغر»، فتساؤلنا عن الكائن هنا يحيل على -إحالة على النسيان- الخفاء، للاستزادة يراجع كتاب:

- Martin Heidegger. Etre et temps,traduit par:François vezin,éditions Gallimard Paris, 1986.

(1) جاسبر، دايفيذ، مقدمة في الهرمينوطيقا، ترجمة وجيه قانصو، الدار العربية للعلوم، منشورات الاختلاف، لبنان، الجزائر، ط1، 2007م، ص147.

(2) ناقش ابن رشد هذه المسألة في كتابه القيم: (فصل المقال بين الحكمة والشريعة من الاتصال)، الذي حققه محمد عابد الجابري، وشرح غوامضه، ومؤداه «أن الشريعة هي الأخت الشقيقة والرضيعة للحكمة».

«ثم إني أبتدئ -بعد الفراغ من علم الكلام- بعلم الفلسفة، وعلمت يقيناً أنه لا يقف على فساد نوع من العلوم، من لا يقف على منتهى ذلك العلم حتى يساوي أكملهم في أهل ذلك العلم، ثم يزيد عليه، ويجاوز درجته، فيطلع على ما لم يطلع عليه صاحب العلم من غرره وغائله، وإذاً يمكن أن يكون ما يدعيه من فساده حقاً»[1].

فالفلسفة بالمفهوم الذي يعرضه الغزالي يتوافق فيها المطلب الشريعي مع المطلب الفلسفي، فإذا كان الأول قصداً فالثاني وسيلة لبلوغه؛ لأن الفلسفة لم تفقد جبروتها الحامل للقيمة الشريعية.

والذين قالوا بنقيضه أو تفضلوا بقولهم أن الغزالي هدم الفلسفة[2] لم يستوعبوا فكرة الغزالي الداعية لتَسَاقُبِ الحكمة مع الشريعة، وهو محض تخريج ابن رشد، فكلاهما ذهب إلى معين واحد وإن كانت العبارة متفرقة.

والتفكير الذي أطلقه الغزالي بدعوى «التعريض» لجمهور المتفلسفة في زمانه ممن حُسبوا على التفلسف وبضاعته فيه، لا تحيي ميتاً وتميت حياً، فهو إنما عطل أقوالهم العائمة على سطح الفلسفة، وأنبتها في دار الإسلام بعدما كانت تتقوت القيح في دار الكفر -في تصوره-[3].

---

(1) الغزالي، أبو حامد، المنقذ من الظلال، دار الجيل، بيروت، ط1، 2003م، ص64.

(2) يذهب بعض المنكرين، أن من عيوب الغزالي أنه كاشف العامة بأخبار الخاصة، ومن ثم فإن تكفيره للفلاسفة كان ادعاء خلق تعاطفاً جماهيرياً، إلا أن هذا فيما يقول صاحب (مشكاة الأنوار) نفسه، يقول: «ليس كل سر يكشف ويفشى، ولا كل حقيقة تعرض وتجلى، بل صدور الأحرار قبور الأسرار، ولقد قال لبعض العارفين: «إفشاء سر الربوبية كفر»، ويستشهد في كتبه بذلك البيت:

إني لأكتم من علمي جواهره   كي لا يرى الحق ذو جهل فيفتتنا

سعديف (أرثور)، سلوم (توفيق)، الفلسفة العربية الإسلامية؛ الكلام والمشائية والتصوف، دار الفارابي، المؤسسة الوطنية للاتصال والنشر والإشهار، الجزائر ط2، 2001م، ص287.

(3) ينظر مباحث كتابه (تهافت الفلاسفة) التي كفر فيها الفلاسفة بعد تقسيمهم إلى ثلاثة نماذج، لا تستقيم وشروط المطلوب من التفلسف الإسلامي.

فالفلسفة عند الغزالي ليست ادعاءً لغوياً، بل هي انفعال وجودي تُعززه التجربة الروحية، حيث تتواصل فيه الجوارح لتتوارد مع العلة الأولى، وهي الوصل الذي فقده الفيلسوف العربي حين أصبح مقلداً تابعاً باللسان مقطوعاً بالجنان، مخبوءاً في جبة غيره، هذا الفيلسوف الذي ادعى بالقلم ما لم تَصله التجربة.

لذلك انتهى الغزالي فيلسوفاً في التصافي التطهري للغة، حين استطاع أن يجد الواصل من التجربة الفلسفية الجامعة بين الكائن اللغوي النظر والجارحة العمل/ الفعل.

وهنا يُورَد علينا سؤال دقيق: لماذا الفيلسوف قبل التأسيس النقدي؟ هل نتفلسف بغرض التفاؤل والادعاء، أم نتفلسف بغرض وصل الموصول؟

وصل الفيلسوف بقضايا عصره، لا يعني التفلسف المدرسي، بل على أساس أن الفيلسوف/ الناقد هو الفاعل في الإبداع، الدَّافع للفقيه في التجديد، من خلال وصل النص بالتاريخ، وتفعيل الإرادة بالواقع[1].

وتحقيق الاستخلاف الدنيوي المطلوب لزوماً، وتحقيق السعادة من الدعوة ليس بالعودة إلى الطلل، وإنما بتحقيق التجربة الداعية إلى وجود الصلاح بما هو قيمة دنيوية ناتجة عن التجريب المتواصل من خلال تحسين أداءات الفضيلة[2]؛ لأن الفضيلة ليست واحدة مذ وجدت، وسبل الوصول

---

(1) يقول نيتشه: «عندما نمارس ذهننا النقدي فإنه ليس عبثياً، ولا غير شخصي، إنه في الأغلب، إجمالاً، دليل على أن قوى حية تعمل فينا مستعدة لسلخ قشرتها، فإننا ننكر ونحن مضطرون لذلك، طالما شيء ما يريد فينا أن يحيا وأن يتأكد، شيء ما ربما كنا نجهله، ربما كنا لا نراه بعد لنعطي هذه العلامة الجيدة للنقد».
نيتشه، فريدريك، العلم الجذل، ترجمة سعاد حرب، دار المنتخب العربي، بيروت، ط1، 2001م، ص170.

(2) ناضل الإنسان منذ القديم في البحث عن السعادة باعتبارها حاجة لتمام الرؤية الدنيوية، وتقول ماريا لويزا برنيري: «وهناك اتجاهان رئيسيان يتكشفان من الفكر اليوتوبي عبر العصور، اتجاه يبحث عن سعادة الجنس البشري من خلال الرفاهية =

إليها متعددة، والتجارب الملحقة إليها بحسب التقدير للسؤال الفلسفي عن الجوهر والأعراض.

فلو تداعى السؤال الصغير الموجب لوصل الكبير لأصبح مجرد تساؤل يقود إلى تساؤل، أو نصاً يستدعي آخر لهلك التفلسف، وأصبح مجرد حركة بسيطة في كون متخارج الدلالة.

ولأصبحت الفلسفة فاقدة لهويتها مما يترتب معها الفقدان التقعيدي للتنظير النقدي، ومُضمخة بأسئلة خارجها، خارج جغرافيتها، خارج وطنها، لأصبحت ممارستها بلا جدوى/ غير متعلقة بفهم العلة الأولى، ولا تنم عن قدرة في كشف الرباط عن قصور الآلة، ولا علو الإرادة. هذا التحقيق ينسلك داخله إفناء الوسيلة في الجارحة، والوسيط في التحقيق، وهنا فقط تتشقق الفلسفة من رمادها ليصبح ماؤها رواءً، أما ما ندعيه اليوم من تفلسف فهو أقرب إلى قول الشاعر:

= المادية وإذابة فردية الإنسان في المجموع وفي مجد الدولة، واتجاه آخر يتطلب درجة معينة من المادية، لكنه يعتبر أن السعادة هي نتيجة التعبير الحر عن شخصية الإنسان، ويجب ألا يضحى بها لأجل قانون أخلاقي استبدادي، أو لمصالح الدولة».

برنيري، ماريا لويزا، المدينة الفاضلة عبر التاريخ، ترجمة عطيات أبو السعود، مجلة عالم المعرفة، العدد 225، المجلس الوطني للثقافة والفنون، الكويت، 1997م، ص19.

كما لا نقصد بالفضيلة هنا البعد الأخلاقي الذي ينجم عن الالتزام الديني الضيق، بقدر ما أقصد بها أداءات الفعل في التاريخ نتيجة تجذير العقل النقدي، الذي لا يهدأ على وضع مطلقاً، بقدر ما يحاول التغيير في الأفكار، ناهيك عن التغيير في الأجهزة؛ لأن العالم الداخلي كما يتصور نيتشه مفعم بـ: «الأوهام الخادعة والأمور الزائلة: إن الإرادة تبدو بلا فائدة حقيقية. لم تعد الإرادة تحرك شيئاً، وبالتالي لم تعد تفسر شيئاً، إنها لا تزيد على أن تصاحب أحداثاً، بل يمكنها أن تغيب كلية» وهنا يدعونا نيتشه إلى تجاوز العلل الوهمية ذات التشقيق الديني والأخلاقي المغرق مع محدودية الإنسان وفعله في هذا العالم الداخلي.

نيتشه، فريدريك، أفول الأصنام، ترجمة حسان بورقية، محمد الناجي، دار أفريقيا الشرق، المغرب، ط1، 2008م، ص40.

رأيت المنايا خبط عشواء من تصب تمته ومن تخطئ يعمر فيهرم

وعليه ؛يكون قد تقرر في عرف البلاغ الفلسفي -فيما يرى طه عبد الرحمن- أن السؤال عن تعريف الفلسفة لا جواب عليه، لعدم انضباطه بتعريف محدد، ذلك أن منتهى التصور في التحديد يضعف المطلوب من التخريج، إما لداعي التعدد الذي تشتمل عليه الفلسفة من كونها أم العلوم ابتداء، أو لكونها فوق العلم انتهاء، وإما لداعي الجهل بمكنون الفلسفة التي لا تنتهي بماهية توصف بها.

ولذلك وجب صرف النظر عن التحديد وتصويبه باتجاه فهم فعل التفلسف، فهل التفلسف واحد منذ الخليقة لا ثاني له، ما وجب في أمة ما مثل اليونان يوجب غيره في أمة مثل العرب؟

ولما كان الحديث عن اليونان كانت الفلسفة إطاراً نظم العقد من التساقط، ونسبنا إليهم الفلسفة على الكل، وإذا نسبناها إلى العرب قلنا: إنهم أبعد الناس عن هذه المضارب، ليس لهم فيها تَقَول يمكن أن يوصف بأنه فلسفة، وإنما نسبنا لهم بعض التأملات الموصوفة على الإلحاق بالتفلسف، ولعله من المنكرين على أمة العرب التفلسف من أنكر وجود فلسفة عربية قائلاً: «من التعسف أن نطلق اسم فلسفة عربية على فلسفة لا تعدو أن تكون استدانة من اليونان، وما كان لها أي جذر في شبه الجزيرة العربية، فهذه الفلسفة مكتوبة بالعربية ليس إلا»[1].

أليس هذا إضعافاً للعقل الفلسفي الكامن في الأمم كمون الرغبة والاشتهاء؟، أم أن غلبة أقوال اليونان شكلت حاكمية على الأذهان حتى صار القائل في الفلسفة لا يخلو قوله من أبقراط، وأرسطو، وسقراط، فأصابت عبارتهم التهافت من جهتين: التعريض والإنكار[2].

---

(1) طرابيشي، جورج، مصائر الفلسفة بين المسيحية والإسلام، دار الساقي، بيروت، ط1، 1988م، ص15.

(2) الغزالي، أبو حامد، تهافت الفلاسفة، تقديم صلاح الهواري، المكتبة العصرية، =

صناعة التفلسف توجب على الأمة وصل ما انقطع من عقد تأملاتها، وربط المتأخر بالمتقدم واستصلاح الواصل، حتى إذا كان كذلك ترسخت قدمه، وصار أقرب إلى حياة الناس بعامة؛ لأن التفلسف عندنا صار ترفاً بين نخبة انصرفوا عن عقل المجتمع.

لقد سقط السؤال في جاهلية العربي مواقعية، أخذ معها الشاعر إلى وضعه وضعاً غير منطقي؛ إنه وضع وجودي قلق مضطرب لا متناه في المواضعة، في رحالة الفكر البدوي، في المختلف يُفلسف الوجود بين نقطتين لا متناهيتين؛ بداية الطلل والعودة إليه تذكراً.

إن العربي/الشاعر يمارس دائماً خطاب العود الأبدي[1]، إنه الارتحال المفضي إلى عتبات الحضور في المغيَّبِ، فالفلسفة العربية -في تصوري- أهملت القدر الجاهلي بما هو كيمياء التفلسف البدئي على الحضور، والانحسار على بدوية المجتمع المتفلسف في رحلة كونية، سؤال داخل سؤال، شكل التقليب للمفاهيم الكونية بما هي معجم إشاري تعييني ثائر على تعيينه، إلى الانشطار على الذات بما هي تكون في الرحلة. إن الرِّحلة بالنسبة للعربي سؤال كوني وجودي شكل تفاعلاً للإنسان العربي مع محيطه.

والأصل، هنا، معرف بـ: «أل» أي: ما يؤول إليه الجواب رحلة، ماهية/ذاتاً باحثة عن الامتلاء الباحث في فراغ الصحراء بما هي نظام علامي

= بيروت، ط 1، 2004م، ص11، يقول الغزالي: «وإنما مصدر كفرهم سماعهم أسماء هائلة كسقراط وبقراط وأفلاطون وأرسطو طاليس وأمثالهم».

(1) تذهب النظرية الرواقية إلى أن العالم لا يفنى بعد احتراقه، وإنما يعود في السنة الكبرى بعد آلاف عديدة من السنين لما كان عليه من قبل، ويبدأ عالماً جديداً تمر به الأحداث السابقة عينها، ويعيش فيه الأشخاص أنفسهم الذين عاشوا في العالم السابق، أخذ بها نيتشه، وذهب إلى أن كل لحظة من لحظات الحياة ليست مجرد ظاهرة تمر، بل لها قيمة أبدية لأنها وقعت، ولا بد أن تقع كما هي في مرات متناهية، وطبقها على التاريخ والمجتمع. المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، 1983م، ص130.

دال على الغياب والموت، الذي جعل الإنسان العربي في بحث دائم عن ماء الحياة، التفلسف، فالصحراء رحلة في المجهول حيث اللامتناهي، إن الفلسفة ضائعة في الصحراء تبحث لها عن ساق يملأ جرارها، ولكن الصدمة أننا انتهينا بملفوظات تتقاول فلسفياً خارج دلائلها، بل تملأ بئر غيرها.

إن السؤال الفلسفي العربي قصيدة شعرية يرتحل فيها القائل لِعلةٍ مخبوءة في اللغة، تشتغل عند العربي على تيمات عديدة، تحتاج منا إلى كشف أنساقها لنعيد خط التاريخ[1] إلى المعاودة من جديد، والارتماء في حضن العلامة الكبرى الموجبة للبوح الفلسفي المسائلي.

فالعربي باحث، ناقد، شاعر، محب للقول، استل فلسفة اللغة ليعبر بها عن قلقه، أحزانه، إنها تراجيديا الإنسان الذي خذلته الطبيعة ابتداءً.

فالصحراء مرادفة للنور، الشمس، الرسالة، الكتابة، هي بؤرة الكون/ القِبلة، وهي المرتكز الجيني انتهاءً، حين يندثر الإنسان تقنياً، تبقى الصحراء وحدها الجدار العازل المحافظ على القيم الإنسانية.

إن المفكر العربي لم يبحث في تخريج الصحراء مخرجاً فلسفياً[2]، فالصحراء تعيش بين ناطقين لم يمارسوها سكناً ثقافياً كما الأوائل الذين تناقلوها قصيداً تراجيدياً/ مأساوياً.

---

(1) ذلك أن الشعر أكثر فلسفة من التاريخ «منذ القديم انتبه أرسطو -وهو شيخ منظري الأدب- إلى العلاقة التي تربط الشعر بالتاريخ ومقارنتهما بالفلسفة، وذلك في الفصل التاسع من كتابه (فن الشعر) وانتهى إلى الانتصار للشعر على التاريخ، باعتبار أن الشعر أكثر فلسفية من التاريخ؛ لأن الشعر يتنبأ بالأحداث التي تحدث، أي يتكلم عن العام، في حين أن التاريخ يحكي ما حدث حقيقة، وهو بذلك يؤكد الخاص والفردي».
خمري، حسين، الظاهرة الشعرية العربية الحضور والغياب، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، ط1، 2001م، ص82.

(2) الغريب والملفت للنظر أنني وجدت أرنست رينان ينكر الفلسفة على الحضارة العربية الإسلامية، كما نقل جورج طرابيشي لأسباب عدة، حتى إنه تأول الصحراء لكونها =

وهنا تكمن إبداعية الصحراء في كونها فلسفياً، بداية التساؤل وجوداً وانوجاداً كامناً في اللغة، فإذا كان اليونان يُعرفون الإنسان بأنه كائن عاقل، فالعرب يعرفونه على أنه كائن فصيح، مُفصح عن قوله، ومتبلغ عن معناه.

العربي كائن يعيش لِلغة وبها ومنها، تمثل قوته الوجدانية، إنها بيته؛ لذلك سكن فيها شعراً وكتابة، اخترقت عقله، هذا العقل المتنفذ في العبارة، خالق لها، فاصح فيها.

إن الزمان عند العربي مقولة مضخمة بالرمال المتحركة باتجاه العودة إلى الطلل، الاستذكار، الاكتناز في بؤرة الأصل- الرجوع إلى المطلوب، إنه العشق من يفتت وحدة اللغة، ويعطل الحركة، ويترك العقل يمارس التخيل، واستنطاق المكان... مطلوب يُفني الرغبة، ويبهج العبارة يتعايش فيها... يبيت في اللغة أثراً حاملاً لقيمة الكتابة الصارخة المشتتة لأصوات الأمجاد والأنساب.

والطلل؛ يحرض العربي على استدعاء الأصول، فما لا أصل له فهو معدوم، كما يقول الشافعي، إنه خروج عن النسق، فالعربي كائن مخبوء في نطفته المحروسة بأسوار الشرف والقبيلة؛ لذلك شكلت القبيلة تناهياً وجودياً لهذا التأصيل للتاريخ، فالقصيدة العربية مقولة تاريخية تجاوزت المتاهة الهرمسية، إنها فعل وقوف، وتأمل، واستخلاص لتحريض الميتافيزيقا للكشف على السكن داخل اللحظة الأولى، لحصول فعل التمجيد رغبة بلاغية.

= ذات نزعة توحيدية كما يقول، وتبعه في ذلك ثلة من العقلانيين العرب أمين وبدوي والجابري لاعتمادهم الوسائط المعرفية التي قرأت التراث من الخارج، أو احتكمت إلى نزعة انتقائية تهديمية، إن هذا التأويل لم يسقط على أمة مثل اليهود التي نزعت إلى تخريج الصحراء تخريجاً فلسفياً مثلما فعل إدمون جابيس حين يقول: «الصحراء كتبت اليهودي، واليهودي يقرأ في الصحراء (...) أليست قراءة الصحراء وفكرة اللانهائي هما ما يسميهما جابيس الحداثة؟!».

إنه اندفاع ذهني ومتخيل للمتصور الزمني؛ الذي يجعلنا نعيد تأمل المقولات الكبرى لهذا العقل.

فالطلل الصحراوي يتحرك من إرواء الذاكرة التي أجدبتها اللحظة، جعلتها خواء، فالمحافظة على النسق بتجديد الرحلة إلى طلل آخر/إلى دال آخر، رحلة لا متناهية من المعاني، هي من تثير رغبة القصيدة في الإضمار، إنها تحجب ولا تفصح،تتخفى ولا تُظهر،فكلما ابتعدنا عن تجربة الوقوف الأول تعددت التجارب،صارت القصيدة مستعصية أن تكشف عن المكنون، لحظتها يتوارى الطلل ويشتغل الرمز [1]. و يتعثر الزمن في ركاب القافلة؛ حكاية شعرية تكثر فيها الكسور، فالوجود العربي يحرص على التأمل بما هو فعل كينونة في اللغة، لكنه يركسها على خطاب التذكر، العودة إلى الطلل، تلك الآلية ميكانيزم داخل العقل العربي المسكون بالأمجاد والبكاء.

والعربي كائن مأساوي[2] لا يؤمن بخطاب الفرح باعتباره دافعاً للحياة، فالصحراء هي من أورثت هذه الحتمية في العربي، تلك الطبيعة أفقدت الإنسان رواءه، جعلته باحثاً عن المكان في أزمنة متعددة، لذلك نجده مليئاً بالوحشة، الغربة، النوستالجيا.

الصحراء أفقدت الكائنَ العربي قيمة المكان باعتباره مقولة فلسفية صانعة لشروط التمركز، أفنته في المتخيل، جعلته ماضياً تتوارثه الأسئلة، ماضياً وجدانياً محشواً بالبكاء بالسواد، وهناك علامات سيميائية كثيرة تتبع التحديد الآنف.المكان/ الماضي/ الطلل أهدر مقولة الآن/ الراهن؛ لذلك فالعربي لم يتجاوز تاريخيته كلية.

---

(1) جابيس، إدمون، أسئلة الكتابة أو حوار الفلسفة والأدب، ترجمة عز الدين الخطابي، منشورات دار ما بعد الحداثة، الدار البيضاء، ط1، 2003م، ص61.

(2) إن هذه التخاريج قد تبدو أحكاماً قيمية، لكن المتنفذ في الشعرية العربية سيلاحظ تلك المستخلصات التي أوردتها، وهي ناتجة عن تبصر في المقول الشعري للشعر الجاهلي الذي يبدأ عادة بالبكاء.

الماضي ليس مقولة زمنية ننظر إليها وراءنا، إنه لحظة موجودة فينا الآن وفي المستقبل؛ لذلك فالعربي هو الكائن الوحيد الذي يخاف من تاريخه، ويعيد عليه المآسي نفسها، الماضي المسكون بألوان من التعصب الثقافي المذهبي والعرقي، فالصحراء علامة ثقافية صنعت هذا الإهدار المكاني لقيمة الإنسان والزمن، وجعلتهما خارج اللحظة، خارج الآن، خارج المعاش؛ لذلك بقيت أسئلتنا الفلسفية كامنة في حالة القوة، وليس أسئلة فعل محركة للزمان.

إن الصحراء ليست دليلاً واحداً إلى المعاني، بل أنساقاً متكاثرة:

- الصحراء/ القبيلة.
- الصحراء/ العرق.
- الصحراء/ الثقافة.

يتطلب منا الأمر نوعاً من الحسم الفلسفي والأنطولوجي لنعيد ترتيب الفوضى التأملية للحدث الصحراوي؛ لأن المشاريع الكبرى العربية أهملت الصحراء، وجعلت التأمل الفلسفي الجاد خارج المكان، جعلته صعلوكاً منبوذاً، فالصحراء محفز مهم على التفلسف حيث العزلة.

لاحظنا أن هذه المطارحة انفتحت على عالم تداخلت فيه العلامة بالتأويل من خلال ربط العوامل الممكنة أو الاحتمالية بالمرجع، من خلال كونه دليلاً على الوجود في عالم التصورات أو خارجه «فالشيء أو جملة الأشياء مما تشير إليه عبارة ما يكون مرجعها»[1].

لذلك توخينا تخريج الصحراء، العلامة مع ما يشكل مميزاتها الفارقة عن ما يخالفها دلالة من جهة التعيين الحاف للمعنى، بل كذلك من جهة تأول علامة الصحراء ضمن فضاء شكل المرجع فيها.

---

(1) قنيني، عبد القادر، المرجع والدلالة في الفكر اللساني الحديث، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، ط1، 1997م، ص33.

وعليه تخارجت العلامة تخارجاً تأويلياً، فالحراك الدليلي للنظام الثقافي الذي أفرزته الصحراء في منظومة التفاعل، التواصل، أدى بنا إلى ضرورة إيجاد الأنساق الثقافية الكامنة وراء حالة التصحر المفاهيمي والنظري الذي نبحثه من خلال وقوفنا على هذه الظاهرة، وذلك أن العلامة تختزن داخلها التدليلات الصغرى والكبرى عن نظام العلاقات العلاماتية.

وهنا وجب -في تصوري- ربط العقل بالفضاء، باعتباره آلة التمييز والوضع الاصطلاحي، والثاني بوصفه الوجود المادي، والوضع الترابطي يعكس العلاقة الجدلية حول أولية العلامة، لعل البحث في العلاقة يفضي إلى كون العلامة ذات طبيعة خلافية جدلية لا تنتج قيمتها المعرفية في المحصلة إلا في البعد التواصلي.

هذا البعد الذي أفضى قيمة على معنى وجود الإنسان، بعد الدور الذي لعبته المسارات الكبرى للتفلسف الغربي، والتي رمت بالإنسان في أحضان الأداتية التي أفرغته من محتواه الدلالي.

حيث عملت هذه المسارات على إصلاح آلة الفهم/ العقل ابتداء بمحاولات ديكارت وَسبينوزا «ذلك أن تبصرات ديكارت حررت العقل من المخلفات الميثولوجية، واللاهوتية»[1].

«ولم يعد الفكر نفسه موضوعاً للحدس، بل بدأ يأخذ مساراً سيميائياً دقيقاً يحتكم إلى ثلاثة مبادئ للتحليل، حددها ليبنتز في مبدأ الهوية، ومبدأ السبب الكافي، ومبدأ الاتصال، وهكذا صارت العلامات متسمة بأهم مبدأ لها، وهو مبدأ الاعتباطية»[2].

من خلال هذا الربط تتحدد العوالم الممكنة في كونها علامات تحمل

(1) يوسف، أحمد، العلامات الواصفة، المركز الثقافي العربي، الدار العربية للعلوم، منشورات الاختلاف، الدار البيضاء، بيروت، الجزائر، ط1، 2006م، ص44.
(2) المرجع نفسه، ص6.

معاني لامتناهية فيما يقول أمبرتو إيكو: «إنها تحاول أن تفسر العالم كأنه كتاب، وتفسر الكتاب كأنه عوالم»(1).

إن العالم/العلامة بهذا التحديد ينزع إلى كونه لا يختلف كثيراً عن المسرودات، ذلك أن السرد لا حصر له، فهو لا نهائي، ومن ثم «فهو حاضر في كل الأزمنة، وفي كل الأمكنة، وفي كل المجتمعات، السرد بدأ مع تاريخ البشرية»(2).

ولما يكون العالم هو النص السردي المفتوح كما يقول إيكو «الأثر المفتوح» ذلك أن «مفهوم الانفتاح له علاقة بالمؤول الذي يستهلك الأثر، أو النص، أو الخطاب»(3).

والتأويل أساساً ينطلق من العلامات التي تسبح فوق مسطح النص. والقارئ يعمل على ملء الفجوات، أو إنطاق المسكوت، ذلك أن العلامة هي الفعل التأويلي للعالم.

هذا الفعل يشد الانتباه إلى موضوع ليصبح علامة على موضوع، وهكذا لا نهائية من العلامات (4)، فمفهوم العلامة عند بورس ينبثق من المعنى المحدد آنفاً للسيميوزيس الذي يعني عنده فعل العلامة (la sémiosis ou l'action du signe).

وعليه فإن فعل العلامة هو الجامع المحدد لصيغة ثلاثية عند بورس: الممثل، الموضوع، المؤول «وهذه العلاقة الثلاثية الأصيلة (..) وأي شيء

---

(1) Umberto Eco. Les Limites de L'interprétation. édition Grasset, Paris, Fasquelle, 1992. p. 125.

(la sémiosis hermétique,dés le début s'est manifestée a deux niveaux interprétation du monde comme livre et interprétation des livres comme monde)

(2) Roland Barth̄ L'aventure sémiologique, édition seuil, Paris. p. 167.

(le récit est présent dans tous les temps, dans tous les lieux dans toutes les sociétés, les récit commence avec l'histoire même de l'humanité)

(3) إيكو، إمبرطو، الأثر المفتوح، ترجمة: عبد الرحمن بوعلي، دار الحوار، دمشق، ط2، 2001م، ص8.

(4) Charles. S. Peirce, Ecrits sur le signe, Edition seuil, Paris, 1978, p. 126.

يحدد آخر هو مؤوله؛ بحيث إن المؤول يحيل إلى موضوع، والموضوع يحيل بدوره إلى آخر بنفس الطريقة، أي: المؤول أصبح هو نفسه علامة»[1]، «وهكذا إلى ما لا نهاية، وهذا ما أشار إليه جون فيستر»[2].

فالصحراء بالتصنيف السابق علامة تنتج مشروعاً دلالياً كلياً على مستوى البنى العقلية للإنتاج الدليلي، وعلامة هذا الدال تكون ثقافياً في رحم الصحراء، ذلك الفضاء الممتد اللامتناهي اللامحدود، الفارق في الإيهام، والظلال، والبياض، والمد، والاتساع، والأفق، وكسر الحدود في اللاتحديد، وانتهاك الإشارة.

وهي الوضوح والغموض، والحقيقة والسراب، وهي الإشباع والجوع، إنها نظام ثقافي تكون عبارة شعرية في الارتحال، والبحث الوجودي عن البقاء، والارتواء المفقود والعلامة هي تصحير، تعرية، كشف، حجب للمخبوء في هذا الامتداد الذي يحيلك على ثروة لامتناهية من التدلال.

هي الحركة بين نقاط لامتناهية الدلالة، إنها البحث عن العود الأبدي، هي رحلة في الأصل له ومنه نحو أصل جديد.

إن الوقوف على الطلل، ومخاطبة الدَّاخل/العلامة المتساكنة داخله، هي القبيلة والبادية والارتحال والأشراف والعبيد والشعر، هذا الأخير هو الحامل للنظام التساؤلي، بل هو الحامل للتثوير الذي نهدف إليه، والذي أشير إليه أنه كامن في لغز النقد الجذري؛ لأنه الوحيد الكفيل بتحقيق لغة جديدة تتجاوز الحضور الميتافيزيقي الذي يحمل الصراعات التاريخية نفسها.

إنه كفيل بتحقيق قطيعة جذرية لتجاوز محنة التراكمات التاريخية نتيجة التصور الجديد المحمول في اللغة، فتحقيق التواصل مع الأسئلة الصحراوية يتجاوز مأزق اللغة الدينية التي عورت مسار النهضة، ولأنها أجلت السؤال

---

(1) يوسف، أحمد، العلامات الواصفة، ص56.

(2) Jean Fisette, Introduction a la sémiotique de.s.peirce. Collection Etudes et Document. p. 16.

الصحراوي وصاغته في شكل تراكمي دون تأسيسه باعتباره قادراً على تفجير تلك اللغة، بل جعلته نصاً ثانوياً.

ومن ثم بناء لغة جديدة، تبني معها لوغوساً جديداً محمولاً في الذات، مُفَتِّتاً لبنيتها التقليدية في آن، تلك خاصية الشعري الذي نهدف إلى تثويره وتحميله مسؤولية الاندفاع نحو تفجير البداوة الفقهية المتساكنة في العقل التاريخي، وبناء نموذج لغوي جديد يؤسس للمدينة قصيدة منفتحة على العصرنة.

2- الشعر؛ في تحليل بناه النيئة:

لتحليل البنى التحتية للعقل العربي، وجب تحليل المخزون اللغوي للشعر العربي، هذا الأخير الذي تتناقله الأفواه، وتحفظه الذاكرة كابراً عند كابر.

إن تحليل كلام العرب يجعلنا نقف على الخصائص الدقيقة للأنساق الفرعية التي جعلت الكلام العربي يتشكل ضمن سياق ثقافي يشكل الحمولة الرمزية له، أي: أن الوحدات البنيوية لهذا «العقل العربي» تختزنها اللغة باعتبارها الحامل الثقافي، هذه اللبنات الأول؛ هي التي في ممكنها أن تبين الخصائص النوعية له.

هذه الأخيرة التي أصبحت قارة فيه، في لاوعي الجماعة المتكلمة به، التي أصبحت في لا وعينا أنساقاً ثابتةً، تؤدي طبيعة فهمها إلى فهم عملها في الطبقات التحتية للعقل، وخصائص أصوله، والعربي الذي أعنيه هو الذي سكن جزيرة العرب، ولو قمنا بدراسة جغرافية وإثنولوجية لأمكننا أخذ نظرة عامة عن السياقات العامة التي أحيطت بالعرب.

ينقل لنا «شوقي ضيف» كلام الجغرافيين اليونان والرومان حيث تعني جزيرة العرب عندهم: «ثلاثة أقسام: العربية الصحراوية، والعربية الصخرية أو الحجرية، والعربية السعيدة.

أما العربية الصحراوية فلم يعينوا حدودها، ولكن يفهم من كلامهم أنهم كانوا يطلقونها على البادية الشمالية التي تصاقب بلاد الشام غرباً، وتمتد

شرقاً إلى العراق، والحيرة، وكانت تقع في شمالها مملكة تدمر التي حكمتها أسرة الزباء المشهورة.

وأما العربية الصخرية فكانوا يطلقونها على شبه جزيرة سيناء، والمرتفعات الجبلية المتصلة بها في شمالي الحجاز وجنوب البحر الميت، وهي التي أقام فيها النبط مملكتهم، واتخذوا مدينة «بطر» حاضرة لهم.

وامتدت هذه المملكة في عهد الحارث الرابع أوائل القرن الأول للميلاد إلى دمشق، غير أن الرومان استولوا عليها سنة 106م. أما العربية السعيدة فكانت تشمل وسط الجزيرة وجنوبيها»[1].

هذا الإلماح للمناطق يحدد قيمة عميقة لأمة العرب التي سكنت مناطق مشوبة بالوعورة والصعوبة، جغرافيا محفوفة بالمشقة والجهد، حيث قسم العرب إلى عرب شماليين وجنوبيين، فتقسم «الظروف الطبيعية بلاد العرب قسمين كبيرين تفصل بينهما صحارى واسعة، تجعل حياة كل منهما تختلف عن الأخرى.

فبينما تحضر الجنوبيون، كان الشماليون في الحجاز ونجد يعيشون معيشة بدوية، إذ كانوا في الجملة بدواً رحلاً ينتقلون وراء مساقط الغيث، ومواضع العشب والكلأ، نشأت عن ذلك فروق واسعة بين القسمين المتناقضين؛ فبينما ظل الشماليون يحيون في الغالب حياة بدوية إلا ما تسرب إليهم من الحضارات الأجنبية المجاورة في العراق والشام، نهض الجنوبيون بحضارة لا تزال حصونها وهياكلها وقلاعها وأبراجها قائمة، لم تندثر اندثاراً تاماً»[2].

ولكن حضارة الجنوبيين كانت في معظمها قروية، ولكنها انقضت بعدما تغولت البداوة، وعم الخراب، وطم الجهل. أما الشماليون فالبداوة أس

(1) ضيف، شوقي، العصر الجاهلي، دار المعارف، ط5، القاهرة، ص18.
(2) المرجع نفسه، ص28.

حياتهم ومعقلها، تعتمد نظاماً حياتياً يقوم على الرعي والضياع في عالم الصحراء الموصوف بالقفر، والخراب، واللااستقرار.

لعل هذا النسق البيئي فعل فعلته في العقل، وأصبح من مُقدراتِ التكوين في عقل الأعرابي، الذي قال عنه الجابري أنه صانع الحضارة.

وعلى الرغم من تفاوت الطرح بيني وبين الجابري، حيث قام على تحديد العقل المتكلس في الثقافة العربية، وقام بتحديد العقل في حقل الثقافة العربية، وهذا مجال مهم يؤكد على عمق التحليل عند الجابري، لكنه لم يتجاوز اللغة الواصفة، ولم يحلل البنى العميقة الكامنة فيه.

والقيام على أسباب تصحرها وتكلسها ليشكل ما يسمى بالشعور الجمعي. هذا المسار التوصيفي في مشروع الجابري هو الذي قاده فيما بعد إلى توصيف العقول الكامنة في التراث، والخلافات الثقافية بينها.

أما تحليلي فمختلف تماماً حيث اعتمدت تحليل عمق هذه البنى الكامنة في العقل ذاته، والتي أصبحت تمثل موجهات خلفية للعقل، وقد بينت كيف تتنامى السلفيات في ثقافاتنا العربية؛ لذلك لا نستغرب أبداً مُوجهات التقليد لمزية الخصائص البنيوية الكامنة في العقل، والذي ألف التقليد لما هو شكل من أشكال الثقافة البدوية، ولازمة من لوازم الطقس الديني.

ومن ثم فتحليل العامل الجغرافي سيفتح أمامنا استشكالات هذا العقل الذي تكاثرت فيه السلفيات المانعة من حدوث أي جديد.هذا إعطال كامن في العقل، أزَّم سقف الملة، وصار مُعظماً لإشكال التقليد الطقوسي والثقافي، وهذا يلزم منا تتبع تلك المسائل في تمظهراتها، وفي مختلف جوانبها، أولاها: الشعر باعتباره نسقاً ثقافياً تنامى في البادية. والبادية، هنا، نسق ثقافي شكل مانعاً من تنامي أي ردة ثقافية ضِدَّ شكل الشعر التقليدي، إلى أن عرفت البادية انقلاباً عمرانياً مع ظهور حواضر كبرى تداعت فيها المصكوكات الشعرية التقليدية، إيماناً من شعراء العصر العباسي أن الشعرية

الجاهلية لم تعد تحمل رؤية العالم نفسها، التي باتت تحيل عليها القصيدة في العصر العباسي. تلك المسألة تراكبتها مجموعة نقاط:

- مسألة الشعر باعتباره ممثلاً للثقافة العربية.
- مسألة الثورة على عمود الشعر بأي مفهوم نقرؤها؟.

لقد طرح الجابري مسألة «الأعرابي صانع الحضارة» من جهة قيم المجتمع الجاهلي؛ الذي كان صورة حية عن هذا العالم الذي تناقل إلينا من خلال الشعر، فهو أفضل ممثل لهذا العالم، فقيمه ورؤيته للعالم كلها محمولة في القصيدة. إن العربي الذي كان يسكن بيت الشعر وجودياً، هو نفسه العربي الذي سكن بيت الشعر ثقافياً بين كسر الشين وفتحها تحقق هذا الدازاين «أمة العرب».

هذا الممثل الذي تناقلته الحافظة العربية كابراً عن كابر، هذا التناقل الشفوي جعل الأمة العربية أميل إلى السَّماع لما يتطلبه الحفظ من قوة في الاستماع، ولولا السماع وقوة الذاكرة لما أسعفنا اليوم أن نعرف عن ثقافة الأوائل ما عرفناه.

فتلك مزية السماع وفضائله، ومزية الحفظ وشمائله، يقول تمام حسان: «ولقد اعتمدت العرب لجهلها بالكتابة على الرواية والمشافهة لحفظ تاريخها وتراثها، وجعلت ذلك عادة لها في جاهليتها وصدر إسلامها، حتى وصلت من جراء هذا النفوذ إلى اكتساب ملكة في الحفظ والاستظهار، قلما تمتعت بها أمة من العالمين القديم والوسيط، فأما في الجاهلية فقد حفظ العرب أنسابهم وأيامهم، وشعر شعرائهم، وسجع كهانهم، وما وصل إليهم من أساطير الأمم الأخرى، وتاريخها، وكانوا يلقبون المبرز في حفظ الأنساب بلقب «النسابة»، فكان أبو بكر -رضي الله عنه- أحد من حملوا هذا اللقب»[1].

(1) حسان، تمام، الأصول دراسة إبستيمولوجية للفكر اللغوي عند العرب، عالم الكتب، 2000م، ص81.

والمشافهة أصل في حياة البدوي، فهي نظامه الثقافي ووسيلته في نقل التفاخر بالأمجاد والأنساب في قالب شعري، وعليه فالشعر وسيلة متاحة للمشافهة؛ لما يتميز به من حلاوة النغمة، وسهولتها، وثبوتها في الذاكرة. وهكذا أصبحت الرِّواية الشفوية نمطاً سلوكياً عربياً لحفظ التراث، ولأمجاده القومية و«ورث الإسلام ذلك عن المجتمع الجاهلي»[1].

وعليه فالمشافهة نظام ثقافي ترعرع في المجتمعات الرعوية التي تتنقل بحثاً عن الكلأ والماء لضأنها، ولم يكن يمكنهم تدوين معارفهم في تلك المرحلة لخصوصية الصحراء، وعدم تمكن العرب من آلة القلم؛ لما يتطلب القلم من استقرار ومدنية، فأحوال القلم تختلف عن أحوال المشافهة، والمشافهة نظام «بدوي خالص» حيث يقوم بتعزيز قيم الأبوة والقبلية.

والبدونة نسق غالبٌ على تمثيلات السلوك والأخلاق العامة للعربي؛ من لغته حيث عقد معها رباطاً وثيقاً يتميز بالوجدانية، والروحانية، والعصبية، وهي مقتضيات متعلقة به، حيث إن منابت اللغة انساقت إلى هذا الرباط الذي عزز في العربي الحلول في لغته، وأصبحت نموذجاً طبيعياً عن رؤيته للعالم، بما تتميز بعدم الاستقرار، والترحال الدائم، فلغة العرب فيها انفعالية وحساسية عكسها المعجم الشعري العربي.

ويقوم البحث في الاشتغالات المركزية والتمثيلية لنظام «البدونة» التي رأينا فيها نسقاً عميقاً تغلغل في عقل العربي، وحل فيه، وأمكن منه على عدة مستويات:

- **البدونة باعتبارها نسقاً جغرافياً؛ تعكس إشكالية الفضاء.**
- **البدونة باعتبارها نسقاً حلولياً في الشعر.**
- **البدونة باعتبارها نسقاً تدوينياً، عصر التدوين.**
- **البدونة باعتبارها نسقاً لا شعورياً أمكن في العقل العربي.**

---

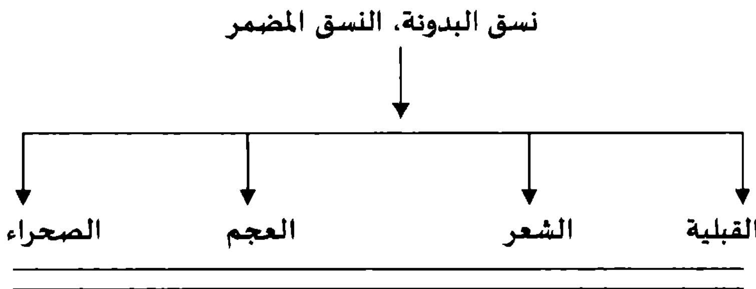
(1) المرجع نفسه، ص81.

ولعل القارئ يفهم من خلال هذا التحديد أننا نبالغ إذ قلنا: إن البادية بما هي نسق جغرافي/ بيئي/ جزئي قد تغلغل في المباني العامة للثقافة، حيث أصبحت نسقاً مضمراً فيه، مع أن التحليل الذي نمضي فيه لم يكن وارداً إلا من جهة البحث العميق الذي مكننا من كشف صلبِ العقل العربي.

وعملي يتجاوز ما قام به الجابري الذي قام على توصيف العقل العربي من جهة فعل التدوين الأول الذي رده إلى:

- الأعرابي من جهة، وإلى تكون علوم الفقه من جهة ثانية، لكنه لم يحلل البنى النيئة في عمق التكوين والتمثيلات العميقة في عقل الأعرابي من جهة لغته، ومن ثم الأعرابي باعتباره صانعاً للحضارة يحمل في ذاته ما يركسها، ويجعلها خراباً، وذلك للعيوب النسقية؛ لأن الوقوف على الأنساق المضمرة يجعلنا نعمل جيداً على تصور البناء الحقيقي في أي اتجاه.

وعلينا، هنا، أن نعمق الجهد في بحث مسألة «البدونة»، والذي أراه من وجهة نظري نسقاً نظرياً نسقاً عاماً كلياً، انفرطت عنه أنساق جزئية تكادُ تكون تمثيلية له.



هذا النسق التحتي الذي انحل وتغلغل في حياة العربي الجاهلي، حيث لم يعرف العرب على الغالب، وليس على القطع حاضرة جمعتهم في شكل

تكتل سياسي، بل كانوا قبائل متفرقة تسكن الفيافي والقفار، فاشتعل القحط والجدب فيهم حتى صاروا على شكله.

ولقد ذكر «المسعودي» كلاماً ننطلق منه في توصيف حاجة العرب لسكن البدو، قال: «ورأت العرب أن جولان الأرض، وتخير بقاعها على الأيام أشبه بأولي العز، وأليق بذوي الأنفة، وقالوا: لنكون محكمين في الأرض، ونسكن حيث نشاء، أصلح من غير ذلك، فاختاروا سكن البدو من أجل ذلك.

ذكر آخرون أن القدماء من العرب لما ركبهم الله عن سمو الأخطار، ونبل الهمم والأقدار، وشدة الأنفة، والحمية والمعزة، والهرب من العار، بدأت بالتفكير في المنازل، والتقدير للمواطن، فتأملوا شأن المدن والأبنية، فوجدوا فيها معرة ونقصاً»[1]، أثرت على الإنسان العربي، ونبتت في سلوكه وأخلاقه، حتى استحالت إلى معضد مهم كامن فيه، شكلت رؤيته للعالم.

ولا يمكننا أن نُحصل هذا إلا من خلال فهمنا للمنزع الشعري الذي كانت تتناقله الأفواه، فكشْفنا عن هذا النسق المتوحش، أو النسق المضمر في العقل، يمكننا من فهم بنية العقل ذاته، الذي تَسَاكن في عمقه التصحر والقفر، ولم ينزع بالمطلق إلى أسباب الرياش، بل كان يرى فيه ضعفاً في شكيمة البدو.

لذلك قالوا: «إن الأبنية والتحويط، حصر عند التصرف في الأرض، ومقطعة عند الجولان، وتقييم للهمم، وحبس لما في الغرائز عند المسابقة إلى الشرف، ولا خير في اللبث على هذه الحالة، وزعموا أيضاً أن الأبنية وأن الأطلال تحصر الغذاء، وتمنع اتساع الهواء، وتسد سروحه وقذاه عند السلوك، فسكنوا البر الفسيح الذي لا يخافون فيه عند حصر منازله ضر.

(1) المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، تحقيق مصطفى السيد أبي ليلى، المكتبة التوفيقية، القاهرة، 2/ 109.

هذا مع ارتفاع الأقذاء، وسماحة الأهواء، واعتزال الوباء، ومع تهذيب الأحلام في هذه المواطن، ونقاء القرائح في التنقل في المساكن، مع صحة الأمزجة، وقوة الفطنة، وصفاء الألوان، وصيانة الأجسام، فإن العقول تتولد من حيث يولد الهواء، وطبع الهواء الفضاء، وفي هذا الأمن من العاهات، والسقام، والعلل، والآلام»[1].

جعل هذا النسق العربي بكل ما فيه يتقلب أطواراً حتى غلب عليه، وصار يوصف به، هذا النسق البيئي/ الحسي نخر العربي من الداخل، وتغلغل إلى عمقه، فجعله متهيجاً وعاطفياً، يعيش في شكل قبائل يربط بينها فضاء ممتد متسع، حيث كانت القبيلة هي الوطن والهوية، وشيخ القبيلة هو القائد الذي لا يأتيه الباطل، والقبيلة باعتبارها نسقاً جزئياً مُكملاً لبناء العمران البدوي، وفي الأصل هي المرجع الذي يولد عقيدة الانتماء، هي شجرة المفاخرة بالأحساب والأمجاد، إنها لبنة تحمل قيمة رمزية في حياة العربي.

ولعل هذا ما عبر عنه عبد الله الغذامي في قوله: «هي ذاكرة يحرسها الزمن، ويتغذى بها النسق، والذاكرة أساس في صناعة القبيلة، وتخليدها كهوية فعالة»[2].

والقبيلة باعتبارها نسقاً في معمار النسق الكلي «البدونة» يعمل على إبقاء الذاكرة[3] متمركزة ضمن نظام أبوي. إنها تشعر بالإدانة لشيخ القبيلة، متعصبة لثقافة الأب، لطقوسه، وعاداته.

---

(1) المرجع نفسه، 2/ 109-110.

(2) الغذامي، عبد الله، القبيلة أو هويات ما بعد الحداثة، ص113.

(3) يقول حازم القرطاجني: «ولا يكمل لشاعر قوله على الوجه المختار، إلا بأن تكون له قوة حافظة، وقوة مائزة، وقوة صانعة، فأما القوة الحافظة، فهي أن تكون خيالات الفكر منتظمة، ممتازاً مع بعضها عن بعض، محفوظاً كلها في نصابه. فإذا أراد، مثلاً، أن يقول غرضاً ما في نسيب أو مديح أو غير ذلك، وجد خياله اللائق به قد أهبته له القوة الحافظة بكون صور الأشياء مترتبة فيها على حد ما وقعت عليه في

لذلك نجدها تتحرك دائماً لصناعة الفحل الذي يحافظ على ديمومتها، هذا الفحل خارج النقد، كائن حسي، مرتبط بشرف القبيلة المعصوم؛ لذلك فهو بعيد عن النقد، أب رَاوٍ لأخبار القبيلة، لمضاربها، وأمجادها، ومفاخرها.

هذا النسق المتحلل في العقل العربي لديه نزوع غريب في إطالة عمر الشيخ، الطاغية، الفحل، الموصوف بالكمال، مصدر السلطات؟! سلطة الحكاية، سلطة العقاب، الخصي، وسلطة الإنجاب والتوليد، هي كلها ضِد نزعة النقدية التي لا يمكنها أن تمس الشيخ المعصوم.

هذه الأبوية/البدوية التي حلل فاعليتها الحلولية الكامنة في العقل العربي، يقول هشام شرابي: «بقيت البنية القبلية، وهي النوع القديم للتشكل الأبوي، مستمرة في كافة أنواع المجتمع الأبوي، بما في ذلك الحديث منها، والقبلية خصوصية أساسية يستحيل بدونها فهم الطبيعة المميزة للأبوية العربية المستحدثة.

تكمن الدينامية البارزة للبنية القبلية في العصبية، وهذا منحى سلبي إذ تقوم بادئ ذي بدء بالفصل بين الأنا والآخرين، ثم على مستوى أعلى، تُقسم العالم إلى نصفين متعارضين: القرابة واللاقرابة، والعشيرة والعشيرة المعادية لها، والإسلام واللاإسلام... وهكذا.

وبالنسبة للعصبية فإن التجاذب القائم على رابط الدم، يتقدم على أي علاقة أخرى»[1]، هذه الأبوية تقوم على مبدأين -في تصوري- مبدأ وصفي/

= الوجود. فإذا أجال خاطره في تصورها، فكأنه اجتلى حقائقها. وكثير من خواطر الشعراء تكون معتكرة الخيالات، غير منتظمة التصور» فالحافظة قوة الحفظ تكون بالنسبة للشاعر ضرورية؛ لأنها تعينه على الوصف والتخييل، فهي بمثابة الأرشيف، أو الرصيد الثقافي المهم الذي يغترف منه القائل، الشاعر.

(1) شرابي، هشام، النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي، ترجمة محمود شريح، دار الغرب، ص ص67-68.

حسي، ومبدأ لا تاريخي[1]، حيث تتوقف القبيلة عند اللحظة الوصفية، الحسية، في استغلال نسق المديح من وصف المضارب، إلى وصف الأمجاد، والحروب، والشمائل.

وهو المبدأ الوصفي في ذاته، لا زمني، حيث كلما اشتغل الوصف تعطل الزمن، وهو عقل معجب بحالته الأولى، وبقيمه المتوارثة. والأبوية متورمة من جهة إعظامها لذاتها، فهي متعالية على النقد، فلا نقد مع اعتقاد الكمال، فالنقد سمة للعقل الشكاك المتقلب، والقبلية متعصبة لأخلاقها وأوصافها وبنياتها الراكزة فيها؛ لذلك هي ضد الحركة والتطور لأن نزعة الثبات، ومقولة الاكتفاء بالذات لازمة لصيقة بها؛ لذلك بقيت الأبوية محافظة على خصائصها الحسية، على الرغم من تطور شكل الحياة العربية.

هذه الأبوية التي صادرت كل صيحة نحو النقد، وليس أدل على ذلك من الصعاليك الذين يشكلون قوة الرفض الكبرى لما تحمله هذه الأبوية في عمقها، وعليه فقد عملت هذه الأبوية البطريركية على تهميش أية محاولة نقدية جذرية للوضع القائم، هذه الأخيرة التي ضَخمت الأنا، وجعلتها مقدسة في منأى عن النقد، وهنا نجد أن مفهوم العقل النقدي استقر في الهامش من جهة الطبقة الاجتماعية للشعراء الصعاليك.

لعل هذه الهامشية التي نركز عليها تشكل النواة الأولى، أو اللبنة التأسيسية للعقل النقدي الذي يشكل الخلاصة الصلبة لمفهوم النقد في مصبه الاجتماعي، إنه نقد رفض هذه الأبوية التقليدية التي انسحبت على الممارسات الحديثة للإنسان العربي، وصارت متراكمة في شكل طبقات، تحتاج منا أن نزلزل البنيان التقعيدي من أجل إيجاد تصويغ متين لإحداث اتصال نوعي مع اللبنات التأسيسية للنزوع النقدي الجذري في العقل العربي.

(1) تَحققَ هذا الاستدلال من خلال الخلاصة التي وصل إليها الجابري في محاولة فهمه لطبيعة اللغة العربية في عقل الأعرابي، فهي لا تاريخية، وطبيعتها حسية. الجابري، محمد عابد، تكوين العقل العربي، ص82.

قد يبدو هذا العمل مُعقداً ومُركباً يحتاج إلى جهود كبيرة من أجل إيجاد تلك المصوغات لمحاولة تأسيس ما نطمح إليه، ولو أن الذي نرمي إليه لا يكون تسويداً على الأوراق، بقدر ما يشتغل على مستويين؛ تربوي وثقافي، من خلال إعادة إحياء نزعة الصعلكة باعتبارها الإيجابي، وذلك لنقد الأبوية في شقها المتعالي الذي يرفض أي نقدية، وهذا العمل ليس مجاله هنا.

إذا تراكمت الأبوية في العقل طمست، وهَرَدت أي تنامٍ لنزعة النقدية، وهذا ما شكل اهتمام هذا العقل بالاحتفائية الكبيرة لعناصر تمظهر تلك الأبوية، ولعل هذا ما تفرزه منظومة الثقافة التقليدية لمفهوم الفحل الشعري، الفحولة الشعرية، وهي مفهوم بدوي، والمقصود به فيما قال صاحب **(لسان العرب)** «رجل فحيل: فحل، وإنه لين الفحولة والفحالة والفحلة، وفحل إبله فحلاً كريماً: اختار لها. وافتحل لدوابه فحلاً كذلك...

و الفحيل: فحل الإبل إذا كان كريماً منجباً... وفحل فحيل: كريم منجب في ضرائب». «قال الراعي:

كانت نجائب منذر ومحرق أماتهن وطرقهن فحيلا

(...) وفحول الشعراء هم الذين غلبوا من هجاهم مثل جرير والفرزدق وأشباههم، وكذلك كل من عارض شاعراً فغلب عليه، مثل علقمة بن عبدة، وكان يسمى فحلاً؛ لأنه غلب امرأ القيس في منافسة شعرية»[1].

يترتب هنا أن الفحل هو ما فاق أقرانه من جهة الإخصاب، وقديماً كانت العرب تفتحل في ضأنها وإبلها لإنتاج الثروة، وليس كل الذكور فحولاً عندهم، إنما كانت تفتحل ما تتخيره، وتنتقيه.

وهو افتحال نجده عند أصحاب الشياه من مربي المواشي، والفحل: القوي من جهة البدن والإنجاب. والفحل في الشعر: هو ما تقوى على غيره بقوله، وأغمد أقوال غيره من الشعراء، فتقدم عليهم إخصاباً للمعنى، وزيادة

(1) ابن منظور، لسان العرب، مادة فحل، مكتبة دار المعارف، مصر، 1979م.

في التفاخر، وإرسالاً للهجاء، وكان في فحولته إقصاء لأقوال غيره، فأصبح متقدماً عليهم لزوماً.

وعليه فالفحولة مفهوم بدوي تكور في مراعيها وسهوبها، وأصبح من معهود الإنزال في التسمية للشاعر الهجاء، كما يرى الأصمعي.

«قال أبو حاتم: قلت: ما معنى الفحل؟

قال: يراد أن له مزية على غيره، المزية: الفحل الحقاق.

قال: وبيت جرير يدلك على هذا:

وابن اللبون إذا ما لز في قرن لم يستطع صولة البزل القناعسي[1]

ولما كان الشعر علم القوم - كان من مضمون تكوين الجيني أن تنتج الثقافة فحولاً ينطقون بها، ويعلون مكانتها، ويهيجون الرقاب إليها.

لذلك كان الشاعر باعتباره فحلاً مقدماً في مجلس شيخ القبيلة. لعل الشعر في الراهن لا يملك تلك الحُظوة لأسباب ثقافية، لكنه سكن الذات، وأقام فيها، وشكل الشخصية العربية. يرى الغذامي في هذا التَّحللِ للشعر في الذات العربية عيوباً نسقية حين يقول: «وفي الشعر العربي جمال وأي جمال، ولكنه ينطوي على عيوب نسقية خطيرة جداً، نزعم، هنا، أنها كانت السبب وراء عيوب الشخصية العربية ذاتها»[2].

ويقول كذلك دعماً لرأيه «وإن كنا صرفنا قروناً من الإعجاب والاستمتاع بالشعر العربي، وحق لنا أن نفعل. وهو فعلاً شعر عظيم لا شك، غير أن جمالياته العظيمة تخبئ قبحيات عظيمة أيضاً، وليس من شك في أن الشعر هو أهم المقومات التأسيسية للشخصية العربية، ورثنا حسناته، وورثنا سيئاته»[3].

---

(1) الأصمعي، سؤالات أبي حاتم السجستاني في الأصمعي ورده على فحولة الشعراء، تحقيق محمد عودة سلامة أبو جري، مكتبة الثقافة الدينية، مصر، (د.ط)، 1994م، ص30.

(2) الغذامي، عبد الله، النقد الثقافي، ص93.

(3) المرجع نفسه، ص94.

وقد نتفق مع الغذامي حول أن الثقافة العربية ثقافة منتجة للفحولة بشقيها السياسي والشعري؛ الطاغية والفحل الشعري، هذه النزعة القولية تغلغلت إلى عمق العقل العربي لتصبح فاعلاً مهماً فيه، هنا وجب القول أن الفحل الشعري تأصل باعتباره بنية ثقافية في العقل العربي في الفترة الجاهلية؛ لأن الحقبة الإسلامية مَجت الشعر، ورفضت قوانينه التي تقوم في عضد الكذب، من خلال المقولة «أعذب الشعر أكذبه»، ليحاول الشعر أن يبني مقولة أخرى تخالف النمط الجاهلي.

ومع أن الفحل الشعري تخلقَ في نظام قيم مختلف عن قيم العصر الإسلامي، حيث كان الهجاء سبباً في شهرة الشاعر، وأما في الإسلام فقد ذم الوافد الجديد تعيير الناس بما ليس فيهم، والسكوت عن ما فيهم، وأن الإسلام باعتباره نسقاً جديداً أخذ يستبد بالنفوس، ذم الشعر والشعراء منها قوله تعالى: ﴿وَٱلشُّعَرَآءُ يَتَّبِعُهُمُ ٱلْغَاوُۥنَ﴾ [الشُّعَرَاء: 224].

ويبدو من جهة بنيوية أن الموقف المضاد للشعر كان أساساً من هذا الباب؛ لذلك يقول الغذامي: «ولقد وردني الأثر الشريف في حديث عن الرسول ﷺ أنه قال: «لأن يمتلئ جوف أحدكم قيحاً حتى يريه خير من أن يمتلئ شعراً»[1]، وهذا أول موقف مضاد للشعر. إن ثقافة العصر الجاهلي ما كانت لتقف ضد الشعر؛ مما يجعل السؤال المضاد للشعر سؤالاً إسلامياً من حيث المبدأ»[2].

إن الغذامي، هنا، تخونه الفطنة النقدية، حيث إنه جمع أفقين مختلفين ليصدر لنا نسقاً مضمراً لتلك المصوغات النظرية لتغول الفحولة أو خفوتها:

1- حيث يمثل العصر الجاهلي عصر الفحولة.

2- يمثل عصر الإسلام وأداً للفحولة.

---

(1) رواه مسلم رقم: 2258.

(2) الغذامي، عبدالله، النقد الثقافي، ص95.

وهنا نجد أن الوأد الثقافي مقلوب، حيث صار الشعر ممجوجاً؛ لأن نسقاً جديداً تحدى العرب أن ينسجوا على منواله، هذا النسق الذي نقل العرب من طور البداوة إلى طور التجمع، حركة كوبرنيكية على كل التقاليد الموروثة ليبدأ الاحتكام إلى نسق جديد؛ استطاع أن يجمع أفئدة الناس وألسنتهم.

مع أن بُناهم العقلية ما تزال غارقة في البداوة التي انتقلت من منظور المشافهة إلى طور الكتابة، مع حركة التدوين جُمعت سنن العرب القديمة كلها، وهنا يقول الجابري: «والنتيجة هي أن اللغة العربية الفصحى لغة المعاجم والآداب والشعر، وبكلمة واحدة لغة الثقافة، ظلت ما تزال تنقل إلى أهلها عالماً يزداد بعداً عن عالمهم، عالماً بدوياً يعيشونه في أذهانهم، بل في خيالهم ووجدانهم.

عالم يتناقض مع العالم الحضاري التكنولوجي الذي يعيشونه واقعياً، والذي يزداد غنى، وتعقيداً»[1]، إذاً هناك عالمان متناقضان في عقل العربي يُنازِعانه، ويستبدان به:

- عالم ثقافي محمول في لبنَات العقل العميقة، هذه اللبنات التي اصطلحنا عليها البدونة، وهي النسق المضمر.
- وعالم مدني خارجي، وليس داخلياً يشكل نسقاً مضاداً للعالم الأول.

هذا التناقض في الشخصية العربية بين عالمين قديم وجديد، شَكل أغلب العواضل البنيوية التي حالت دون تحقيق الوثب المطلوب؛ لأنه لا يوجد انسجام بين العالمين، فالعربي مخزون بتلك الأنظمة الكامنة، والتي تمثل وجهاً لقوته وهويته، ومن جهة أخرى تمثل عائقاً ثقافياً عن التراكم الطبيعي الذي يمكنه أن يحقق التواصل، فهذا الإعظام للنسق البدوي المحمول في شكل لبنات بنيوية أو جينات استحالت إلى عائق معرفي وأد النزعة النقدية من جهة الإعظام لسلطة الأب؛ الذي لا يأتيه الباطل.

(1) الجابري، تكوين العقل العربي، ص85.

كل هذا المخاض يحصل على مستوى ثقافي داخل العقل، وينعكس على مستوى أنطولوجي؛ نتيجة تكاثر الحركات السلفية المانعة للنقد، والمكبرة للقديم.

والحل في تصوري يذهب إلى ضرورة إعادة تأهيل عصرنا لتدوين العلوم والثقافات من جديد، وبلغة تخضع لميزان مدني متوافق مع روح العصر، ونحن هنا نتفق مع الجابري فيما ذهب إليه في كتابه (**بنية العقل العربي دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية**).

نُوافقه في المطلوب، لكن نخالفه في الطريق الموصلة إلى بناء عصرنا التدويني؛ الذي عليه أن يُحدد المطلوب من العصر في أي سقف؟

أن نتجاوز سقف العوربة الغالب على مشروع الجابري إلى سقف التجربة الزمنية، في سقف علوم الروح الإسلامية؛ لما يحمل الإسلام من عالمية تتجاوز أزمة العقل البدوي، وهنا نفرق بين نوعين من العالمية:

- عالمية أولى سادت فيها البداوة.
- عالمية ثانية تعكس قيم المدنية.

في هذا يقول أبو القاسم حاج حمد: «فمن ذا الذي كان يفكر وقتها أن (حفنة من الأعراب) ستحمل حضارة شبه عالمية بديلة لتستوي بها ما بين المحيطين الأطلسي غرباً، والهادي شرقاً، منطلقة من الوسط في العالم، ثم تنحسر إلى هذا الوسط مجدداً لتبني كيانها المعاصر من بعد الضغط التتري شرقاً، والإفرنجي غرباً؟» [1].

فالعالمية الإسلامية الثانية تمثل شكلاً من أشكال تطور الأمة، ودخولها التاريخ الفعلي للإضافة، وهذا باب لنا حديث عنه لاحقاً.

وعليه بات من المنماز أن عقلنا العربي مسكون في التأسيس من خلال

(1) حاج حمد، أبو القاسم، جدلية الغيب والإنسان والطبيعة (العالمية الإسلامية الثانية)، دار الهدى، ط1، 2004م، ص48.

المحمول فيه، عالم يعكس رؤية بدوية من جهة معرفية رسخها التدوين، الذي لم يتجاوز العالم البدوي، ولعلنا نحاول كيفيات اشتغال هذا العقل ضمن ما لا يمكن أن يمثله، وأن يقوم فيه خاصة؛ الشعر، الصحراء، القبيلة، باعتبارها أنظمة تمثيلية لرؤية هذا العالم، والقيام في أسسه هذا العالم الذي يعكس نفسه.

إذاً نحن نتحدث هنا عن أفق صنع العالم، ضبطت المفاهيم والحدود والتصورات، ومهما يكن ليس علينا أن نميل قليلاً أو كثيراً مع أطروحة «طه حسين» في التشكيك في العصر الجاهلي برمته.

إلا أنه يتساوق مع عموم طرحنا أن عالم البداوة كان الغالب في حياة العربي حينما يقول: «القرآن أصدق مرآة للعصر الجاهلي، ونص القرآن ثابت لا سبيل إلى الشك فيه، أدرسها في القرآن، وأدرسها في شعر هؤلاء الشعراء الذين عاصروا النبي، وجادلوه... فلست أعرف أمة من الأمم القديمة استمسكت بمذهب المحافظة في الأدب، ولم تجدد فيه إلا بمقدار؛ كالأمة العربية، فحياة العرب الجاهليين ظاهرة في شعر الفرزدق، وجرير، وذي الرمة، والأخطل، والراعي، أكثر من ظهورها في هذا الشعر الذي ينسب إلى طرفة، وعنترة، وبشر بن أبي خازم»[1].

مع أني لا أتفق مع ما ذهب إليه عميد الأدب العربي، الذي لا يعكس، اصطلاحياً، وجهة نظره التي اتسمت بالعموم، والاتساع في الحدود، حيث إنه خلط أفقين:

- أفق العالم الجاهلي، عالم متخيل.
- أفق العالم النصي، القرآن.

ويجعل الأفق الأول من إنتاج الأفق الثاني، أي: أنه متخيل فوق متخيل، وجمع ما لا يجتمع أساساً، يُشَقِقُ عالماً متخيلاً عن أفق نصي، وكأن النص هو من أنتج الوهم، والتصور عن عالم سابق، هو حياة الجاهلي.

---

(1) حسين، طه، في الأدب الجاهلي، دار المعارف، القاهرة، ط11، ص ص71-70.

يقول: «ذلك أن الكثرة المطلقة مما نسميه أدباً جاهلياً ليس عن الجاهلية في شيء، وإنما هي منقولة بعد ظهور الإسلام، فهي إسلامية تمثل حياة المسلمين، وميولهم، وأصولهم أكثر مما تمثل حياة الجاهليين»(1).

ومهما يكن من أمر الشعر الجاهلي فإن البداوة تبقى سمة ثابتة راكزة في حياة العربي الأول، ذلك أن عميد الأدب لا ينكر الحياة الجاهلية، وإنما ينكر الأدب الذي يمثلها. ونحن أمام خيارين هنا:

- إما أن ننسف دعوى العميد لضعف سندها العلمي.
- وإما أن نُثبتها على سبيل صحة افتراض ما يقوله، فيلزمنا البحث عن حياة الجاهليين في نص القرآن الكريم.

يقول: «فإذا أردت أن أدرس الحياة الجاهلية فلست أسلك إليها طريق امرئ القيس، والنابغة، والأعشى، وزهير، وقس بن ساعدة، وأكثم بن صيفي؛ لأني لا أثق بما ينسب إليهم، وإنما أسلك إليها طريقاً أخرى، وأدرسها في نص لا سبيل إلى الشك في صحته، أدرسها في القرآن، فالقرآن أصدق مرآة للعصر الجاهلي»(2).

لعل الالتباس المعرفي الذي وقع فيه طه حسين ليس لديه ما يعضده إلا التخمين والشك، حيث جعل النص القرآني يُبطن الحياة الجاهلية؛ لما حواه من ذكر لبعض مناحيه، فهو نص جَب ما قبله، وما حمله القرآن من إشارات لهذا العصر إنما كانت له مزية الإشارة؛ لأن القرآن يُعد فعل التدوين الأول في ثقافة سادت فيها قيم المشافهة كما سبق، ثم نسخ ما قبله.

ونسق الجاهلية باعتباره قيمة جعلت العربي تائهاً بغير بوصلة، فجاء القرآن بأجوبته الكبرى التي جعلت العربي يستقر، ويؤمن له، ويسلم له الروح والجسد، هذه الردة الكبرى التي أحدثها القرآن منذ لحظة تدوينه، وجمعه في

(1) المرجع نفسه، ص65.
(2) المرجع نفسه، ص70.

كتاب إلى القلب الكبير الذي خلّفه في نفوس العرب، حيث جمعهم على سياسة واحدة.

وهنا يقول شوقي ضيف: «وإذا كان القرآن الكريم على قداسته لم يجمع في مصحف واحد إلا بعد وفاة الرسول، وبعد مشاورة بين أبي بكر رضوان الله عليه والصحابة، فذلك وحده كاف لبيان أن العرب لم تنشأ عندهم في الجاهلية فكرة جمع شعرهم، أو أطراف منه في كتاب.

إنما نشأ ذلك في الإسلام وبمرور الزمن، أما في الجاهلية فكانوا يعتمدون على الرواية، وكان الشاعر يقف فينشد قصيدته، ويتلقاها عنه الناس ويرونه. ومعنى ذلك أن النهر الكبير الذي فاض بالشعر الجاهلي إنما هو الرواية الشفوية، وقد ظلت أزماناً متتالية في الإسلام. ويدل على ذلك أقوال الدلالة أن الحديث النبوي ظل في أغلب أحواله يعتمد على الرواية والمشافهة إلى نهاية القرن الأول للهجرة» [1].

إن هذا الافتراض الذي يُقدمه عميد الأدب العربي حول أن حياة الجاهلية لا تقوم سنداً إلا في القرآن الكريم، يجعلنا نقف على أرض هشة وغامضة، ذلك أن الأمر يقودنا أساساً إلى مغالطة ذكية أوقعنا فيها العميد.

إذا كان السند الجاهلي موجوداً في النص القرآني فإنه يجعل النص ذاته في حالة الشك، ويسلخ عنه سنده المتعالي، ويرهنه إلى سياق ثقافي من خلال أن النص يُعبر عن نسق ثقافي هو نسق حياة العرب قبل الإسلام، وهو حالة مُبيتةٌ في مدونة العميد الذي يتعامل بذكاء مريب، ويشكك بهذا في جدوى تعالي النص، وهو بهذا يؤكد أرضية النص على حساب تعاليه، ويرهنه إلى مرجعية أرضية وليست سماوية.

ومع أني لا أتفق مع ما يذهب إليه طه حسين، حيث إن المنظور الغربي للموروث العربي سيُرى في أُس أطروحته، إذ يقايس بين أمة عرفت بسلامة ذاكرتها، وأمة استعاضت بالكتابة عن ثقافتها.

(1) ضيف، شوقي، العصر الجاهلي، ص141.

هناك دائماً في الثقافات نسق ثابت أو راكز، فالتشكيك بالمفهوم الفلسفي لسبينوزا يعد موقفاً مُدمراً لمنظومة الثقافة التي ترعرع فيها الشعر؛ لأن طه حسين يسحب البساط من تحت المروي الشعري بدعوى الانتحال، وهي قضية معروفة قديماً كما يقول شوقي ضيف: «واضح مما قدمنا أن الشعر الجاهلي دخل فيه انتحال كثير، وقد أشار إلى ذلك القدماء مراراً وتكراراً، وحاولوا جاهدين أن ينفوا ما وضعه الوُضاع متخذين إلى ذلك مقاييس كثيرة»[1].

ومهما يكن فالعرب في الحاصل قوم بدو، والبداوة أعظمت التقليد: «ووراء المجتمع المكي كان يعيش العرب في تهامة ونجد وصحراء النفوذ وبوادي الشام والدهناء والبحرين معيشة بدوية، تعتمد على رعي الأغنام والأنعام، وكانوا لا يفضلون شيئاً على حياتهم الرعوية البدوية، لا يفضلون الزراعة، ولا الصناعة، بل يحتقرونها، ويزدرونها.

فلا حياة مثل حياتهم، حياة البساطة والحرية التي لا تحد. ووقفت الصحراء تحميهم، وتحرس تقاليدهم ولغتهم، وتقيم أسواراً من دونهم ودون هذه الحياة الصحراوية»[2].

وعلى هذا التوصيف نجد أن البداوة عملت على:

- **المحافظة على النسق التحتي للثقافة العربية القائمة على التقليد.**
- **الثبات على رؤية العالم البدوية المحمولة في اللغة.**
- **الركوز على لبنة العصبية المُهيجة للامعقول والعاطفي.**
- **الثبات على التوظيف الحسي للطبيعة، كما هي خاصية الشعر الجاهلي.**

هذه المسائل مجتمعة نسفت الانتقادية، على اعتبار أن النقد مهدد لمنظومة التقليد كلها:

- النقد باعتباره مهدداً لمنظمة الأب الطاغية.

---

(1) المرجع نفسه، ص164.

(2) المرجع نفسه، ص78.

- النقد باعتباره مُهدداً لمنظومة الفحل، الشاعر الأوحد.

حالت هذه الثوابت التقعيدية دون وضع تصور دقيق للنقد، بل لم يتجاوز المفهوم شكله «البدوي» العام.

3- الحفر في مفهوم «نَقَدَ»، الدلالة البدوية:

لقد جاء في المعاجم لفظة «نقد»، فقيل: النقد خلاف النسيئة، والنقد والنقاد: تمييز الدراهم، وإخراج الزيف منها.

- ونقد الطير الحب ينتقده؛ إذا كان يلقُطه واحداً واحداً، وهو مثل النقر.
- نقد الرجل الشيء بنظره ينقده نقداً، ونقد إليه: اختلس النظر نحوه.
- والنقد: تقشر في الحافر، وتأكُّلٌ في الأسنان.
- النقد: السُّفلُ من الناس.
- النقد: غنم صغار حجازية. والنقادُ: راعيها»[1].

لو تأملنا الوضع الذي كان عليه النقد العربي في سالف الأزمان، فإنه لا يجاوز الدلالة البدوية القائمة على وظيفة النقر، وتمييز جيد الكلام من رديئه. وهو المعنى الذي أقره معجم مصطلحات النقد العربي القديم: «النقد: تخليص جيد الكلام من رديئه؛ أو هو علم جيد الشعر من رديئه. وقد اهتم العرب به من عهد مبكر. وكانوا يطلقون على ما روي من أحكام ذوقية اسم النقد. وإن لم تكن لديهم كتب مصنفة فيه مثل **(نقد الشعر)** لقدامة الذي قال: إن النقد أولى من غيره بالتأليف»[2].

نلاحظ أن المسألة تتعلق بحاسة التمييز التي تحتكم إلى الذوق، وهو وإن كان يُنمي قدرة الفرد فإنه لا يخرج عن المبدأ العام للحس، وسُنن التقليد التي تربى عليه الذوق ذاته.

---

(1) ابن منظور، لسان العرب، مادة (نقد)، 8/ 667-668.

(2) مطلوب، أحمد، معجم مصطلحات النقد العربي، مكتبة لبنان، ناشرون، ط1، 2001م، ص430.

وهما أُس ما عليه عادة الثقافة العربية، فهي ثقافة حسية، لم يرتق العقل النقدي فيها إلى وضع الذوق وضعاً نقدياً، يضع له قوانين، ومبادئ أكثر علمية وضبطاً، وذلك لميوعة الذوق في ذاته أن ينضبط بقانون محدد، ونحن هنا نأخذ بالغالب من هذا النقد الذي ترسخ في اللبنات الأساسية للعقل العربي.

حيث إنه نقد حسي لم يتراكم إلى أكثر من كونه كذلك؛ حتى تأسست اللحظات التأسيسية الكبرى حين خطا النقد العربي خطوات كبيرة مع الجدل الكلامي حول إشكاليات أنطولوجية ولاهوتية كبيرة، لكنها سرعان ما انتكست، وعادت أدراجها بفعل السلطة التي أفشلت المشروع النقدي العربي: «وتقف هذه الحركة الدافعة في النقد العربي، فقد جمدت الحياة العقلية والفنية، وجمد معها النقد، ولم نعد نلتقي بنقاد يبحثون بحثاً دقيقاً في المذاهب الأدبية، أو في شؤون البلاغة، إنما كل ما للناقد الممتاز مثل ابن رشيق وابن الأثير أن يجمع ملاحظات النقاد القدماء، ويلخصها، أو يبوبها، ويسوقها، وليس له بعد ذلك عمل واضح يمكن أن يضاف إليه»[1].

حيث عرف النقد العربي أربع لحظات تأسيس كبرى في تقديري:

- **اللحظة التأسيسية الأولى؛ المُواضعة المعجمية الحافة.**
- **اللحظة التأسيسية الثانية؛ في تثوير ملكة الذوق.**
- **اللحظة التأسيسية الثالثة؛ النقد النصي، مسألة الإعجاز.**
- **اللحظة التأسيسية الرابعة؛ النقد المدرسي؛احتباس دور العقل النقدي والإغراق في التقليدين الترجمي والإحيائي.**

وهي لحظات عرفت ما يشبه التراكم المعرفي بين مختلف الأزمان، حيث تعكس كل مرحلة رؤية للعالم، وتشكل معها مفهوماً للعالم، تغلغل هذا التكور إلى عمق التشكيل العميق لنظرة العربي التي استعبدتها سياقات مختلفة.

---

(1) ضيف، شوقي، النقد، دار المعارف، القاهرة، ط5، ص7.

وبين المرحلة الأولى والأخرى يوجد بناء تراكم افتقد في تصوري إلى بعث طبقة اجتماعية، لها سلطانها المادي المستقل عند السلطة السياسية؛ التي كان يمثلها شيخ القبيلة أو النبي، ثم الأمير في المرحلتين الأموية، والعباسية.

فالوعي النقدي لم تراع شروطه المادية لتستقر اللحظة الزمنية عن أي إكراه أو اعتساف يؤدي إلى وأد التجربة النقدية، وهذا ما حصل فعلاً، كلما تغير العمران السياسي تغير المنظور النقدي.

وينسف العمران الجديد القيم النقدية السابقة عليه، لتبقى في شكل مكبوت يُؤَثِّث الرصيد، أو الواجهة الخلفية فحسب؛ لذلك نجد أن اللحظة التأسيسية الأولى أسست تنامياً للفعل النقدي بالاعتبار البدوي المسلوب من فعل النقر الذي يختار الجيد من الرديء، وهو فعل تأسيسي؛ لأنه يجعل الذوق ملكة يحتكم إليها في رد النصوص إلى معهود العرب في الصناعة، أو النسج على التقاليد.

وهو في الغالب ما يفيد بيان أحوال الفصاحة أو فحولة هذا على ذلك، وقد نقلت لنا كتب التراث قصصاً كثيرة عن هذا المعنى، وكلها تدور حول تمييز جيد الكلام من رديئه.

وهنا يقول قدامة بن جعفر: «فإذا قد تبين أن كذلك، وأن الشعر هو ما قدمناه، فليس من الاضطرار إذاً أن يكون ما هذه سبيله جيداً أبداً ولا رديئاً أبداً، بل يحتمل لأن يتعاقبه الأمران، مرة هذا وأخرى هذا، على حسب ما يتفق، فحينئذ يحتاج إلى معرفة الجيد وتمييزه من الرديء»[1].

وهؤلاء النقاد هم الذين أطلق عليهم الجاحظ «جهابذة الألفاظ، ونقاد المعاني»[2]، وعموم ما قام به هؤلاء هو ترسيخ سنن العرب من المعاني التي ترتبط بأحوالهم؛ لذلك كانت العرب تقدم شعراءها بداعي العصبية.

---

(1) بن جعفر، قدامة، نقد الشعر، ص3.

(2) أبو عثمان، عمرو بن بحر الجاحظ، البيان والتبيين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 2003م، ص60.

يقول شوقي ضيف: «فإذا قرأنا مثلاً عن عمر بن الخطاب والحجازيين أنهم كانوا يقدمون زهيراً، فليس معنى ذلك إلا أنه شاعر حجازي نجدي عرفوه في بيئتهم فقدموه، وكذلك في عمر بن أبي ربيعة والعرجي حين يقدمهما أهل مكة والأحوص حين يقدمه أهل المدينة.

فإذا تركنا الحجاز إلى العراق سمعناهم يقدمون طرفة، ومصدر ذلك أنه من بكر بن وائل التي كانت تعيش في العراق، فهم يقدمونه لمعرفتهم به، وكذلك كانت تعيش كندة هناك، ولم يكن لها شعراء معاصرون ممتازون، فتعلقت بشاعرها القديم امرئ القيس.

أما تميم فلم تكن تعدل بالفرزدق وجرير أحداً، وكذلك كانت تغلب تتعصب للأخطل شاعرها، وتؤثره على كل من سمعت به من الشعراء»[1].

وهذا يتبع من جهة الدليل الذي سقناه أن العرب كانت تنتصر لشعرائها، حيث كانت العصبية سبيلاً إلى الحمية والذود عن شاعرهم، وكانوا يتبارون بأشعارهم فيما بينهم تفاخراً وهجاءً، وهذا كله أساساً فيهم، وغالباً على طباعهم؛ لأن العصبية من شيمهم، ومن ديدن الأخلاق الغالبة على أمزجتهم، والمعهود من أذواقهم.

لذلك غلبت الطباع على شعرائهم، يفتنون منها المعاني ويلتذون، وكل ما خالف رصيد المعاني عندهم استكرهوه، وما قبلوه، وردوه، أو صرفوا عنه الوجوه؛ لذلك قال: «لا شك أن الطباع أحوج إلى التقويم في تصحيح المعاني والعبارات عنها من الألسنة إلى ذلك من تصحيح مجاري أواخر الكلم، إن لم تكن العرب تستغني بصحة طباعها، وجودة أفكارها عند تسديد طباعها وتقويمها باعتبار معاني الكلام بالقوانين المصححة لها، وجعلها ذلك علماً تتدارسه في أنديتها، ويستدرك به بعضهم على بعض، وتبصير بعضهم بعضاً في ذلك»[2].

---

(1) ضيف، شوقي، النقد، ص ص37-38.
(2) القرطاجني، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، ص25.

إن هذا الكلام الذي ساقه القرطاجني جليل من جهات عدة؛ أن الذوق يوضع بكثرة النسج على قالب محدد يرتضيه القوم، فتأخذ العامة عليه، وأن الإصلاح الحقيقي في هذه الحالة لا يكون بتصحيح العلل النحوية؛ لأن الأصل في خلل العلة هو خلل في الذوق. هذا مبحث مُقارب لما قام به الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط في كتابه (**نقد ملكة الحكم**) وعليه فالأذواق تفسد حينما يشيع فيها الخلل، ولا يتم فيها إصلاح العقل إلا بوضع الذوق في معهود الناس ضمن مقصودهم لصناعة المعنى.

يقول: «إن الطباع قد تداخلها من الاختلال والفساد أضعاف ما تداخل الألسنة من اللحن، فهي تستجيد الغث، وتستغث الجيد من الكلام ما لم تقنع بردها إلى اعتبار الكلام بالقوانين البلاغية، فيعلم بذلك ما يحسن وما لا يحسن»[1].

فالمسألة إذاً ليست في عطب أصاب القاعدة أو القانون، وإنما العطب في الذائقة التي ما عادت متكافئة على منوال الزمن السابق، فهل نحتاج إلى زرع الذائقة في زمنية غير زمانها لإصلاحها، أم أننا بحاجة إلى تفعيل الذائقة هنا في زماننا؟

وعليه فالمسألة النقدية تصل إلى إيجاد ضوابط وقواعد تضمن الحاجة النقدية؛ لذلك فهو يعني «فن تطبيق معايير معينة، وبالتالي إصدار حكم، كانت هذه في البدء نعتاً ينتمي إلى ميدان الطب (1372م) قبل أن تصف حيزاً من النشاط الأدبي (1380م) لمعناه الأوسع كانت تدل على ممارسات واكبت الحياة الأدبية من العصور القديمة تقويم الآثار الأدبية، وشرحها، وتفسيرها.

يقدم الفعل النقدي على الأذواق والقيم، ولكنه يزعم لنفسه اعتماد قواعد

---

(1) المرجع نفسه، ص25.

ومناهج يرمى إلى تحسين النتاج الأدبي أو إدانته، يمكن أن يكون فعل هواه، أو محترفين»[1].

وهذا الغالب على النقد، لكنني لا أتفق مع الطرح الذي ذهب إليه المعجم في تقديم النقد على الذوق والقيم، فمثل هذا عور، وخطأ فادح، لا يغفره العقل السليم.

ذلك أن النقد فيما قرر المعجم مجموعة قواعد، والقاعدة لا تترسخ إلا بموجب ما عهده الناس من أذواقهم، فلولا ترسخ هذه الطباع لما احتجنا إلى تصحيح المعاني وتقويمها، وهناك يقول حازم القرطاجني: «ولا شك أن الطباع أحوج إلى التقويم في تصحيح المعاني والعبارات عنها من الألسنة إلى ذلك في تصحيح مجاري أواخر الكلم»[2].

فإذا كان النقد يتعلق بملكة الذوق، فيجب النظر من جهة العلة في انتكاس العقل النقدي، فهو من جهة الأذواق؛ أصابها الفساد، وإذا كان الذوق معلولاً فكيف يمكن أن يكون التقدير النقدي صائباً؟!

والتقدير الدقيق أن كلمة «نقد» لم تتجاوز الدلالة المتعلقة بالوضع اللغوي، فلم تتكور في الممارسة لتصبح مفهوماً مُشْبعاً، ذلك أن النقد هو المجال الأوحد لاختبار إمكانيات العقل النقدية، وممكناته القصوى، ولعل هذه البنية البديلة التي تغلغلت في عمق العقل ما تزال لا تفرق بين الحكم باعتباره انتصاراً للنص، أو الحكم باعتباره انتصاراً للشعار.

ذلك أن القبلية شكلت في عقل الناس ما أُسميه: «**العصبية النقدية**» ومعناه هو «أن التعصب معناه هو الانحياز كلية إلى ما نتعصب له، فلا نرى

(1) مجموعة مؤلفين، معجم المصطلحات الأدبية، ترجمة محمد حمود، المؤسسة الجامعية، ط1، 2012م، ص1207.

(2) القرطاجني، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، ص25.

فيه إلا الخير، ونقلب سيئاته حسنات مسوقين بالهوى، متحملين الأسباب لتحميل القبيح، والمبالغة في غيمة الحسن. وهذه حالة نفسية»[1].

والعصبية ضرورة بدوية، بل هي سبيلها الذي يدفعها، فيحافظ فيها على بناء الذوق؛ لأن الذوق هنا يعزز أعراف القبيلة وتقاليدها.

وتقف القصيدة في الواجهة للدفاع عن تقاليد القبيلة، بل يصبح الناقد، النقد في واجهة أن يؤسس لتلك الأعراف، ويذب عنها.

والعصبية النقدية على نوعين:

- إما أن ينتصر فيها الناقد لشاعر من قومه، أو قبيلته، أو هو على نحلته.
- إما أن ينتصر لما يروقه من الذوق الشعري، إما لشاعر قديم أو جديد.

فهذه العصبية النقدية لها ما يوجهها في عقل الناقد أو المتذوق، وهي تحمل داخلها دلالة بدوية، ذلك أن النقد لم يخرج عن المدلول المعجمي الذي عكس نظرة الناقد إلى عالمه، وهذا ما يعبر عنه ميخائيل نعيمة في دلالة النقد، حيث يقول: «إن قصد المغربل عند الغربلة ليس إلا فصل الحبوب الطالحة عن الصالحة، وما يرافقها من الأحساك والأوساخ.

والقصد من النقد الأدبي هو التمييز بين الطالح والصالح، بين الجميل والقبيح، بين الصحيح والفاسد، وكما أن مغربل الحبوب، أياً كان غرباله آية في الدقة، وكان هو ماهراً لدرجة الكمال، لا بد من أن يسقط من ثقوب غرباله بعض حبوب صالحة مع الطالحة، وتبقى فيه بعض الحبوب طالحة مع صالحة»[2].

والنقد بهذا لم يتمرحل، أو يقفز في الدلالة، ذلك أنه عكس رؤية بدوية للعالم، من خلال فعل التمييز جيد الكلام من الرديء؛ أي: أن لفظة «نقد»

---

(1) مندور، محمد، النقد المنهجي عند العرب، ومنهج البحث في الأدب واللغة، دار نهضة مصر، القاهرة، ص101.

(2) نعيمة، ميخائيل، الغربال، دار نوفل، ط16، بيروت، 1998م، ص ص15-16.

لم تتراكم داخل عقل نقدي قادر على جعل اللفظة مفهوماً متعاضماً، يحيل كل مرة إلى منعطف ما.

ولعل إرجاعنا اللفظة إلى نسقها البيئي يمكننا من فهم الاحتباس الذي حال دون وضعها وضعاً جديداً، ومن ثمة يمكننا من كنه إشكالية البنية الأولى الراكزة في التجربة النقدية العربية؛ التي لم تتجاوز الفعل الأصل، الدلالة المعجمية.

يقول الجابري: «إن الكلمة التي يرجع بها إلى معناها اللغوي إنما يطلب مدلولها كما يتحدد داخل المنظومة اللغوية التي تنتمي إليها، ومن ثم فهي لابد أن تحمل في معناها اللغوي قليلاً أو كثيراً من خصائص أهلها للعالم وكيفية مفصلتهم له، وطريقة في ظواهره وحوادثه»[1].

ويزيد تأكيداً لهذا المعنى «وهذا راجع أساساً إلى حرص المعاجم العربية القديمة، وهل هناك غيرها على الرجوع بالكلمة إلى «الأصل» الذي أخذت منه، وإلى إبراز العلاقة التي قد تربط هذا الأصل اللغوي بالموضوع الحسي الذي وضعت له لتُشير إليه في البيئة العربية «الأصل» بيئة العرب الجاهلية؟!

والأعراب منهم خاصة الشيء الذي يجعل الكلمة العربية تنقل معها صورة مصغرة عن العالم الذي تنتمي إليه على هذه الدرجة أو تلك من الوضوح»[2]، ومن ثم فإن الحمولة اللغوية تَبِين عن النسق البيئي الذي لا يزال يشتغل في عمق العقل العربي.

و بهذا ما يزال «نقد» يحمل معناه البدوي الذي أشرنا إليه، ولم يُحصل تراكماً فاعلاً ينقل العربي من طور التمركز على الألفاظ إلى طور إنتاج المفاهيم؛ لأن المفهوم ناتج عن قدرة شديدة الحساسية من الإبداع الناتج عن حيوية أنطولوجية أو إبستمولوجية، والعربي لم يراكم هذا الفعل القوي الذي يؤسس للعقل النقدي عموماً لحاصل الموانع التي قررناها.

---

(1) الجابري، بنية العقل العربي، ص15.
(2) المرجع نفسه، ص16.

هذا الاحتباس هو الذي جعلنا نشعر بالنضُوب الداخلي؛ مما جعلنا ننهل من الغرب مفاهيمه ومصطلحاته؛ لأن غياب تراكم العقل النقدي يؤدي إلى عجز في الوسيلة والمنهج، وهذا الذي حصل في ثقافتنا العربية للأسف.

ومن ثم ليس هناك من فائدة تذكر في تقسيم تمرحل النقد العربي حسب العصور السابقة إلى:

- النقد في العصر الجاهلي.
- النقد في العصر الإسلامي.
- النقد في العصر الأموي.
- النقد في العصر العباسي.

هذا التحقيب أساسي لموضوع النقد من جهة مدرسية بحتة، يجعلنا ندور في حلقة زمنية لا مفهومية ترمز إلى زاوية واحدة لم تتغير، ولقد عددت مجموعة من الكتب تناولت الأمر نفسه وفق التحقيب المذكور:

- عصام قصبجي، (**أصول النقد العربي القديم**).
- شوقي ضيف، (**النقد**).
- محمد طه الحاجري، (**من تاريخ النقد والمذاهب الأدبية، العصر الجاهلي والقرن الأول الإسلامي**).
- قصي الحسين، (**النقد الأدبي عند العرب واليونان معالمه وأعلامه**).

ولعل الكتب في هذا المجال أكثر من أن تُثبت، فقد ذكرت منها على سبيل البيان، أنها دراسات اعتمدت التجميع للحوادث والقضايا المعضدة لمدلول «النقد» على شرطه البدوي عبر العصور المختلفة سنجدها تثبت لمعنى واحد، لم يحصل فيه تغيير. فهل هناك فرق جوهري في العصور المتلاحقة ينم عن قفزات مفهومية تعطي دلالة عن النقلة في رؤية العالم، فلو تأملنا هذه الدراسات التاريخية سنجد اختلافها فقط في كيفية ترتيب المادة العلمية.

يقول محمد طه الجابري: «وقد درجنا على أن ننظر إلى الحياة الأدبية الجاهلية من خلال ما نقدره من أمر الحياة المادية والاجتماعية، ونعتبرها

بحالة البداوة السائدة، فنراها بذلك الاعتبار صورة من البساطة أو البدائية، ثم اعتباراً لأمر «النقد الأدبي» إذ ذاك إلا تابعاً لهذا الاعتبار، وهو فيما نرى اعتبار غير سليم»[1].

ولقد حاول بعضهم أن يفرد فرقاً بين شعراء البادية وشعراء القرى، لكنهم لم يقدموا إلا بعض الدقائق الصغيرة من مثل ما ساقه لنا الحاجري حين يقول نقلاً عن المرزباني في هذا التعليق: «وأهل القرى ألطف نظراً من أهل البدو»[2].

ومرد ذلك في تحليل الحاجري إلى «جفوة الأعراب، وغلظ حسهم، مما يحول بينهم وبين إدراك ذلك النشاز، ومن أجل ذلك يقع الإقواء كثيراً في شعر الأعراب، أما أهل القرى فهم ألطف نظراً، ومن أجل ذلك كانت القرى أو الحواضر العربية هي التي اتجهت إلى التنبيه إلى تلك العيوب التي تتعلق بصورة الشعر وموسيقاه، كالإقواء، وما إليه.

فهذا لون حضري من النقد العربي، يرجع إلى ما أتاحه لهم ذلك الأسلوب من الحياة من رقة الحس، ودقة الإدراك»[3].

غير أن هذه الفروق تضع تصوراً ضعيفاً على عمق المسألة البدوية التي أصبحت نسقاً مهماً تغلغل في عمق العربي، حيث كانت العرب، كما هو معهود الثقافة، أن تبعث أبناءها إلى البادية ليتعلموا اللغة، وتخشوشن طباعهم.

وعلى قلة الرقة وجب التنبيه أن اللطف واللين في هذا الباب لا يلغي، البتة، نسقية البدونة التي استغلت في العقل حتى تكورت فيه، ومن مظاهرها:

- تأثر المعجم العربي بالبدونة من جهة الجمع، فحاصل كلامهم يمثل رؤية عالمهم البدوي.

(1) الحاجري، محمد طه، فن التاريخ، ص ص18-19.
(2) المرجع نفسه، ص45.
(3) المرجع نفسه، ص45.

- نقل الشعر إلينا باعتباره ممثلاً سيميائياً بدوياً ضُروباً من حياة العرب، وحتى أن ما يسميه النقاد بالبروتوكول الشعري نجده يَعُج بعناصر البدونة.

وهذا ما نقله لنا ابن قتيبة حين يقول: «وسمعت بعض أهل الأدب يذكر أن مقصد القصيد إنما ابتدأ فيها بذكر الديار والدمن والآثار، فبكى وشكا، وخاطب الربع، واستوقف الرفيق؛ ليجعل ذلك سبباً لذكر أهلها الظاعنين عنها، إن كان نازلةُ العَمَد في الحلول والظعن على خلاف ما عليه نازلة المدر لانتقالهم عن ماء إلى ماء، وانتجاعهم الكلأ، وتتبعهم مساقط الغيث حيث كان. ثم وصل ذلك بالنسيب، فشكا شدة الوجد، وألم الفراق، وفرط الصبابة، والشوق ليميل نحوه القلوب، ويصرف إليه الوجوه، ويستدعي به إصغاء الأسماع؛ لأن التشبيب قريب من النفوس، لائط بالقلوب، لما قد جعل الله في تركيب العباد من محبة الغزل، وإلف النساء، فليس يكاد أحد يخلو من أن يكون متعلقاً منه بسبب، وضارباً فيه بسهم حلال أو حرام. فإذا علم أنه قد استوثق من الإصغاء إليه، والاستماع له، عقب بإيجاب الحقوق، فرحل في شعره، وشكا النصب والسهر، وسرى الليل، وحر الهجير، وإنضاء الراحلة والبعير.

فإذا علم أنه قد أوجب على صاحبه حق الرجاء، وذمامة التأميل، وقرر عنده ما ناله من المكاره في المسير، بدأ في المديح، فبعثه على المكافأة، وهز للسماح، وفضله على الأشباه، وصغر في قدره الجزيل»(1).

فلو قدمنا قراءة بسيطة لهذا القول لأجزنا التعبير فيه على نحو يؤكد أن البادية، بما هي مضرب لقول الشعر، كانت المكان الذي ترعرع فيه، فأخذ منه الشعر حتى صار على شاكلتها.

مع أنني لا أتفق مع هذا التخريج الذي جعل القصيدة العربية مجرد مصكوك لغوي، يصرف فيه الشاعر فحولته.

---

(1) ابن قتيبة، الشعر والشعراء، تحقيق أحمد محمد شاكر، دار الحديث، القاهرة، ص74-75.

فأنا لا أتفق مع الموسوم بـ: «البروتوكول الشعري»، فهو طعنٌ في قوة الشعر العربي الأنطولوجية التي كانت تعبر عن زاوية عميقة في الحياة، وليست رؤية ساذجة كما يتصور البعض، فبمقدار قوة السؤال الوجودي يأتي مفعول النقد، لكن الخلل أن رؤية العالم البدوية لم تكن تحتاج إلى النقد؛ **لأن الشاعر عندهم أكمل من الناقد، بل هو مقدم عليه.**

وما روته لنا كتب التراث عند تربع بعض الشعراء في الأسواق لينظروا فيما جادت به قرائح الشعراء، لم يكن يعبر إلا عن تصور الشاعر وتقدمه، وليس رؤية الناقد.

لذلك فالنقد المقدم في العصور الأولى اهتم بالمعاني، هذه التي تريد المحافظة على أذواق أمة العرب في خيالاتها وكمالاتها، فكيف يشتغل النقد في بيئة تقتات على عبقرية السليقة، فمصدر القول عندهم من خزان الكمال؛ لذلك كانوا يعنون بالشاعر من جهة قوة معناه، وبلوغه كمال السليقة وقوتها، وكانوا يضعون الشعراء في شكل طبقات.

فالنظرة النقدية عندهم لم تنبع من جهة النقصان، بل من جهة الكمال؛ لذلك كان النقد فيهم يتسامى ويتعالى في ترتيب الشعراء على سبيل التعاظم، فكانوا يقولون «شاعر وشويعر وشعرور، أو على القصائد كقولهم: المعلقة، والمذهبة، والآبدة، والبتارة، وسمط الدهر»[1].

وكلما وافقت القصيدة سنن العرب في قوة المعنى، وبلوغ كعب الفصاحة، كان ذلك أكمل وأبلغ.

لذلك ظهر فيهم تحبير القصائد، وتنقيح الشعر، وهذا كله لا يتم إلا في مدرسة الجبلة والفطرة التي رضعها العربي من البادية، وعليه فمدار «النقد» في العصر الجاهلي كان نيئاً لم يتجاوز الدلالة المعجمية، وما يزال العقل العربي بالاعتبار عقلاً معجمياً.

(1) العاكوب، عيسى علي، التفكير النقدي عند العرب، مدخل إلى نظرية الأدب العربي، دار الفكر المعاصر، دمشق، ط1، 2000م، ص43.

هذا المعجم الذي وضع رؤيتهم للعالم، وجعلهم حصراً مصنوعين في دائرة هذا المعجم الذي جمع العناصر الكبرى والصغرى لحياة البدوي، فلم يصل بهذا الاعتبار انتقال طبيعي إلى حالة المدنية التي تضع لها معجمها الخاص.

فجعل هذا الخلل العربي يعيش عالمين، أو قل: وضعين؛ موضع مدني بما آلت إليه الظروف والأحوال، وهو وضع جديد كائن هنا، ووضع بنيوي من جهة التكونات الجنينية للعقل الذي احتبس داخل عالمه البدوي، واختزن من ثمة الكينونة داخل لغة عالم البداوة، فأصبح لا يتساوق العالمين، وعرفا بهذا صداماً وشقاقاً، حيث أدى عالم البداوة إلى إنتاج كل النحل التي تعتصم بالتراث، وأدى الثاني إلى النحل التي تروج للحداثة.

فهل استطاع النقد العربي القفز على هذه المدلولات للنقد التي لخصها عصر التدوين، مع العلم أن الطور الإسلامي عرف ضعفاً في المقدر الشعري، حدث قلب في النسق الثقافي، حيث أصبح النص الديني مقدماً من اللحظة التي ارتكز فيها هذا النسق الجديد على تقنين مصادر التشريع، مما جعل العربي يدور في مجال واحدٍ غير قابلٍ لأية نقدية.

زد على ذلك اعتبار النص جليلاً من جهة مصبه، وليس في ممكن البشري أن ينقد النص الديني؛ لذلك تعاظمت في ثقافتنا كتب التفسير لكونها نصوص شارحة، تبحث عند جهات الإعجاز.

وهنا اعتصم المفسرون بطرق مقننة للتفسير، لا يخرج عنها من يرى الاشتغال بالنقد النصي، حيث كل المصوغات لا تبرر الخروج على بروتوكول المفسرين.

وفي هذا يقول الجابري: «يمكن القول بصورة إجمالية: إن الأبحاث البيانية قد انقسمت منذ قيامها إلى قسمين: قسم يعنى بـ: «قوانين تفسير الخطاب»، وقسم يهتم بـ: «شروط إنتاج الخطاب»، وإذا كان الاهتمام بالتفسير يمكن الرجوع به إلى زمن النبي، حينما كان أصحابه يستفسرونه عن معاني بعض الكلمات، أو العبارات الواردة في القرآن، أو على الأقل عهد

الخلفاء الراشدين، حينما أخذ الناس يسألون الصحابة عما استغلق عليهم من آي القرآن.

فإن الاهتمام بوضع شروط إنتاج الخطاب البلاغي المبين لم يبدأ إلا مع ظهور الأحزاب السياسية، والفرق الكلامية، بعد حادثة التحكيم، حينما أصبحت الخطابة والجدل الكلامي من وسائل نشر الدعوة، وكسب الأنصار، وإفحام الخصوم»[1].

ومع تراكم حلقة علوم القرآن أصبح النقد تابعاً لغيره، لا يعني في أكثر أحواله إلا الشرح والتفسير.

تابعاً لنظام ثقافي اتسم بالبيانية، فرؤية العالم ترتبط دائماً باللغة، ولا شيء خارج اللغة، ففيها مستودع الثقافة، وتشكل الحياة، وفي هذا يقول الجابري: «تلك هي المشكلة الرئيسية في الحقل البياني بمختلف مناطقه وقطاعاته، هيمنت على تفكير اللغويين والنحاة، وشغلت الفقهاء والمتكلمين، واستأثرت باهتمام البلاغيين والمشتغلين بالنقد؛ نقد الشعر ونقد النثر»[2].

وإن كان الجابري يرسم حدود العقل البياني ضمن علاقة اللفظ والمعنى؛ لأن رؤية العالم لا تكون بمعزل عن دراسة دقيقة لهذه العلاقة، فإن العقل البياني الذي تأسس التحمته مجموعة من القضايا المهمة:

- **تقرر عندي أن عصر التدوين يعكس رؤية تشتغل في فضاء عالم البداوة.**
- **تشكيل سياج دوغمائي للعقل أضعفَ من قدرة النزعة النقدية نتيجة التقنين الذي كون آلية الاحتجاج.**
- **بنية الفقه العربي نقدياً تعني حصراً الشرح والتفسير.**

إن فهم هذه المسألة مهم جداً، ليس في تحديد تلك النصوص التي مارست اعتقالاً لمدلول العقل العربي فحسب، بل ما وقف خلفها من

(1) الجابري، محمد عابد، تكوين العقل العربي، ص200.
(2) المرجع نفسه، ص41.

موجهات؛ لذلك أنا ضد تلك القراءة المختزلة للدوغمائية التي قدمها أركون والجابري، ذلك أن الدوغمائية لم تتقنن مع تأكيد مصادر التشريع في الثقافة العربية، بل كانت مصادر التشريع نتيجة وليست سبباً.

فإذا فهمنا الموجه الخلفي لهذه النتيجة، فهمنا المقدمات الأساسية التي جعلت العقل العربي في جاهزية لقبول هذا الأورغانون؛ لأن هذه القراءات المقدمة من قبل هؤلاء المفكرين تحولت إلى أيقونات إضافية.

وها هنا سأناقش أشكال الاحتباس عند هذين المفكرين «أركون والجابري» لأنهما من أكثر الباحثين وقوفاً على متقدم حال الأمة.

يطرح أركون سؤالاً جوهرياً في حديثه عن العقل الإسلامي «كيف يمكن تحديد هذا العقل؟ أين يمكن القبض عليه؟ هل يمكن تحديد نص معين، أو كتاب معين، يكون موجوداً فيه بشكله ومضمونه وآليته المكتملة الجاهزة؟ وهل يجوز لنا أن نفصل عائلة روحية على غيرها، أو مدرسة على غيرها، أو علماً محدداً دون غيره من أجل أن نفرض من خلال تحليله، ودراسته المفهوم النظري والعملي للعقل الإسلامي الكلاسيكي»[1].

إنه سؤال جوهري ومنطقي، لكن العلاج الأركوني لتحديد النصوص الكبرى لهذا العقل هي التي جعلت منطقه غريباً تماماً، مع أنه استبق مضمون دراسته التي وجد أنها يمكن أن تتعرض لنوع من الانتقائية المسبقة، حيث يبدو أن لحظة التكون الأولى لهذا العقل، حسب ما يرى أركون، أنها كانت مع التنافي باعتباره أسس الفعالية التاريخية والتأملية للعقل الإسلامي الكلاسيكي.

يصل أركون إلى ملخص مفاده أن التناقض كان أول من قرر مجموعة من القواعد التي صاغها أركون نفسه «بأسس السيادة العليا، أو المشروعية العليا في الإسلام».

---

(1) أركون، محمد، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص66.

إن ربط مفهوم العقل في تصوري، ومحاولة فهم الأسس؛ سيجعلني أقوم على جملة من النقاط التأسيسية في بحثي:

محاولة فهم تراكيب هذا العقل:

ويمكننا، هنا، مع أركون تحديد نواة القاعدة من خلال جملة العناصر العضوية التي جعلت هذا العقل دائرياً من جهة اشتغاله على طبقات محددة: الكتاب، السنة، الإجماع، الاجتهاد.

هذه المصادر الموصوفة بالكمال والتعالي والتقديس، أفرغت العقل من أية لازمة نقدية للمصادر، وجعلت الفقيه، هنا، لا يخرج عن دائرة الشرح والتعليق وبيان جوانب الإعجاز، وبصفة كلية؛ هو عقل مفرغ من جهة النقدية في لحظتين:

- **لحظة الصدمة حيث تحدى القرآن العرب أن يأتوا بمثله.**
- **ولحظة الجمع وتدوين العلوم المصاحبة له، والقائمة على الشرح والتعليق.** ومحاولة تقنين الفهم، وحاصل القراءة أنها مجموعة من الضوابط المُنهكة للنقدية؛ لذلك تنامى في الثقافة الإسلامية مبحث التفسير باعتباره مجموعة قواعد وقوانين تقنن لعملية فهم النص. يُمَكِّنُنَا الفهم السابق من القيام على بعض معضلات أركون -وهذا ليس مجال بسطه- التي جعلته يمارس قطعاً كلياً لهذا العقل الإسلامي عن المراحل الجنينية السابقة له.

لكنه يقدم ضمنياً بعض هذه التلازمات، حيث يقرر أن الشافعي هو أول من قنن العقل في مجموعة القوانين التي يحتكم إليها في الفهم والتفسير، أفقد هذا التلازم أركون أن يدرس الماقبليات التي أدت بالشافعي إلى مثل هذا التخريج.

وعزل الشافعي عن سياقه الثقافي الذي أدى به إلى مثل هذا التخريج. ومع ذلك فالدوغمائية تحيل العقل على التقاعد، وتجعله مسلوب الإرادة من أية نقدية لذاته.

ثانياً: عواضل النظرية النقدية:

1- نسق الهيمنة، الرؤية المضطربة:

1-1- المركز والأطراف عند عبد الله إبراهيم:

فتح سؤال التنوير[1] الذي طرحته النهضة العربية بعض المستغلقات في فهم الذات باعتبارها جزءاً تشكل في الآخر معه أو ضده، ضمن البنية المزدوجة لإشكالية المطابقة، الاختلاف.

وهي امتداد للإطار النظري الذي بينا فيه حالة الانقسام في الثقافة العربية؛ لذلك كانت الحاجة لدراسة الذات والآخر باعتبارهما مكوناً علامياً من الأنساق التي تقف خلف الخطاب الإبستمي، مما جعل الناقد العربي يبحث في الموجهات العامة لثقافته، وهنا نجد: عبد الله إبراهيم في كتبه المختلفة يبحث في شكل تجميعي وصفي، نقاط الالتقاء والاختلاف بين الثقافتين على مستويين:

- مستوى الأنساق الموجهة.
- مستوى الخطاب الشعراني.

حيث قام في النقطة الأولى بتحديد الأنساق الجغرافية الثقافية والعرقية والدينية للإنسان في الثقافة الغربية، وأهم الحدثيات الفردية التي شكلت

---

(1) يرى الباحث البلجيكي «رومان مورتيه» أن مصطلح التنوير ظهر في القرن الثامن عشر، حيث إنه يقول: «أول عصر يبلور لنفسه برنامجاً واضح المعالم من خلال كتابات الفلاسفة، ومعاركهم الفكرية... ولكي نفهمه ينبغي أن نقارن الأنوار بالظلمات» ويلاحظ أن المصطلح انتقل من مجال الدراسة الدينية إلى المعجم الفلسفي الحديث، حيث تعلمن وتعقلن على يد كل من ديكارت، ثم استخدمه ليبنتز، ثم مالبرانش هو الذي استخدمه، وأحبه إلى درجة الهوس، وهكذا انتقل المفهوم وراج بين المستخدمين له.
صالح، هاشم، مدخل إلى التنوير الأوربي، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2005م، ص ص138، 139، 146.

طفرات في الثقافة الغربية، وسيرورة الأفكار المتحولة على ذاتها، وكيف قادت النظرية الغربية إلى أن تتجاوز ذاتها بذاتها من خلال التعايش الذي يتدافع بين المتن والهامش، في شكل ثورات، ورِدَّات فكرية ضخت جهازاً مفاهيمياً كلياً على مستوى نظام الحياة.

ويلاحظ أن عبد الله إبراهيم غلب عليه نسق الأحكام المسبقة التي تبدو في ظاهرها أصل الصواب، لكن بمجرد إمعان النظر في فاعليتها نجدها تفقد نصيتها، أو شرعيتها عاملاً يدفع الثقافة العربية إلى الهرولة اتجاه التموقع في الآخر الغربي.

لقد اصطنع سياقات وهمية جمع فيها الأنا والآخر على صعيد واحد ضمن التقنية المزدوجة التي ترسمها الأنا لثقافتها؛ انطلاقاً من مفهوم المطابقة المزدوج؛ مطابقة اتباع يحددها اتجاه الماضي، ومطابقة غلبة في اتجاه الآخر.

وهي مطابقة تبدو لي مشلولة، ذلك أن المطابق والمماثل يوهمنا دوماً بفكرة الأعراض، أو التماثل في الطول والعرض والكم والارتفاع وغيرها، على الرغم من أن المطابقة التي يحدثنا عنها توجهها الأنساق الثقافية الأساسية.

هذا الذي لا يقوم عليه الدليل، ووقع فيه كثير من المنظرين الذين استعبدوا الإنسان العربي غصباً في إطار نظري تَقوم فيه ادعاءً وليس حقيقة، ومضرب المثل في ذلك أنه تبين عجز الطرح الذي قام به في كتابه (**المركزية الغربية**) حين ادعى تماثل المصبات بين الثقافتين، يقول:

«تكشف النظرة النقدية الفاحصة لمعطيات الثقافة العربية الحديثة معضلة مكينة تستوطن نسيجها الداخلي، ألا وهي مماثلة الثقافة الغربية، ومطابقة تصوراتها.

فحيثما اتجهت تلك النظرة في حقول التفكير المتعددة لا تجد أمامها -على مستوى الرؤى والمناهج والمفاهيم- سوى ضروب من التماثل

والتطابق مع ثقافة الآخر التي فرضت حضورها، وهيمنتها في المعطى الثقافي العربي الحديث مباشرة»[1].

الخلل -في تصوري- في مدونة عبد الله إبراهيم أنه جمع المفاهيم؛ الرؤية، والمناهج، والمفاهيم على صعيد واحد، وهذا التباس معرفي خطير يجرد العربي من تميزه وتفرده، فالرؤية (Vision) الإطار الأخلاقي لا يمكن حملها أبداً على الجزئي من النظر العام لقيمة التحديث/المناهج؛ لأن المناهج هي عنصر صغير في معمار الرؤية، يُفرغ القياس بهذا الشكل الإنسان العربي من جواهره التي تميزه كائناً مختلفاً.

ولعل هذا الوصف لا تسلم به كتابات الغرب أنفسهم، ونلاحظ أن التعميم انتشر في أثر عبد الله إبراهيم، وكأني به قد غلبته النظرة السوداوية على أن يتجرد من أحكامه الذوقية الانطباعية.

ذلك أن الرؤية تتجاوز بُعد التحديث الذي يتشخص في المناهج والمفاهيم، فالرؤية متعلق كوني يحيل على الأبعاد الكونية في علاقة الإنسان بالطبيعة والله، وهي ترسم لنا جدلية الغيب بين العالم، الإنسان.

ولقد فصل لوسيان غولدمان في كتابه (Le Dieu Caché) هذه الأبعاد في الفصل الأول من الكتاب، وأعطانا رؤية واضحة عن هذه القضية، وأبعادها المختلفة في الأدب والفلسفة وعلم الجمال، يقول في حديثه عن البعد الأول - العالم:

«مشكل العلاقات بين الإنسان والعالم يطرح في الفكر الفلسفي على مستويين مكملين لبعضهما:

- مستوى التطور التاريخي.

(1) إبراهيم، عبد الله، المركزية الغربية؛ إشكالية التكون والتمركز حول الذات، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، ط1، 1991م، ص5.

- مستوى الواقع الوجودي الأنطولوجي»[1].

فهل يمكن أن يجد عبد الله إبراهيم مبرراً للتطابق بين النظرتين، أو أن ما تعنيه الرؤية هنا لا يتحقق هناك؟ إن هذا التعميم بين النمطين يمسخ في تصوري المطابقة لتصبح مماثلة، وهو محض ادعاء سخيف لا توافقه الأنماط الكلية للثقافتين، أم أنه بناء للكل على اعتبار الجزء، هذا -في تصوري- من قبيل قياس الغائب على الشاهد، الذي يؤدي إلى إفراغ الثقافة العربية من مكوناتها التاريخية، ولعله انتبه إلى هذه الخطورة، فكان كتابه **(المركزية الإسلامية)**.

وما ذهبت إليه في نقد عبد الله إبراهيم تترجمه مقولته الخاصة، حيث جعل المطابقة فعلاً من أفعال الواقع، والاختلاف أفقاً ضبابياً، أي: ما يمكن أن تؤول إليه هذه الثقافة، بل إنه لا يؤمن بأن الثقافة العربية يمكن أن تكون ثقافة اختلاف لوجود ما يمنع الاختلاف في عمق الثقافة ذاتها، يقول: «وعلى هذا فليس ثمة اختلاف دون وعي بأهمية الاختلاف نفسه، إن اختلافاً مشروطاً بالوعي يمكن أن يسهم في تغذية الثقافة العربية الحديثة بوجهة نظر جدية، وبمنظور يقوم على التواصل مع الثقافات الأخرى»[2].

سرعان ما ينقضي هذا الحلم، ليُعيدنا إلى طريق التماثل (نسخة طبق الأصل) في قوله: «من خلال إيجاد نسق يعين الثقافة العربية على فهم ذاتها وغيرها؛ بما يدفعها من واقع المطابقة إلى أفق الاختلاف»[3].

---

(1) Lucien Goldman.Le Dieu Caché. Gallimard, Paris, 1959. p. 50.

(les problème des rapports entre les hommes se pose pour la pensée philosophique sur deux plans complémentaires et distincts celui du progrès historique et celui de la réalité ontologique qui conditionne ce progrès et le rend possible).

(2) إبراهيم، عبد الله، المركزية الغربية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، ط1، 1997م، ص6.

(3) المرجع نفسه، ص6.

ولو أمكننا أن نطرح تساؤلاً: أين يوجد هذا النسق؟ حتماً ستكون الإجابة: إنه في الثقافة الغربية.

على الرغم من أن المطابقة بما هي ثقافة المغلوب لا يمكن نفيها، ولكن وجب التحديد عن أي مطابقة نتحدث. إنها مطابقة على مستوى التحديث، لا مطابقة على مستوى الشعور؛ الوحدة الناظمة للإنسان في متعالياته.

إن القول بالمطابقة في مثل هذه المواقع يُسفه الرأي الداعي إليها، ويجعله مجرد هذر؛ لأنه قول لا يقوم في سماء التحديد المرجعي للإنسان العربي، بل يجعله مجرد قالب محشوٍ بالأجهزة والرؤى والمفاهيم، ولعل عبد الله إبراهيم نفسه لا يسلم من هذا التناقض التحتي الذي يناقض فيه مقدمات الدراسة، حيث يقول:

«وانشطر التفكير العربي الحديث فعلاً إلى تيارين يقصي أحدهما الآخر، ويدعي احتكار الحقيقة، ويؤصل ذاته بمرجعية لا علاقة مباشرة له بها، مستخدماً الحجج السجالية في إثبات دعواه، وإبطال دعوى غيره»[1].

إلا أنه في دعواه يعترف أن الثقافة العربية أضحت، مما لا يدع مجالاً للشك، مجالاً للمطابقة؛ لذلك فهو يقدم قراءته «المطابقة والاختلاف» على أنها مشروع يسعى إلى فك عقدة الارتباط لا من جهة الموروث في الثقافة العربية التي تريد أن تكون صورة عن واقع يرفضه العقل، بل كذلك فض التماثل مع واقع عقلي يرفضه الوجدان العربي اختلافاً.

لذلك ومن جهة النظر فإن وعي الذات وفهمها ينطلق أساساً من هذه النقطة، والتي هي فهم الآخر ابتداءً؛ لأن الذات أصبحت تشكل فينا الغياب، فالآخر وحده الحضور، من أجل تخليص الذات من الاعتقال الكبير والسجن الثقافي الذي وقعت فيه ابتداءً من المعوقات الكبرى.

(1) المرجع نفسه، ص6.

لذلك فإن فهم الآخر يحقق في الأصل هذا المطلب المبني على تتبع نقاط التحول من لحظة التباس الذات في مشروع غيرها، أي: لحظة استودع العربي لسانه في ثقافة غيره.

وهنا يبين عبد الله إبراهيم الأنساق الثقافية الغربية الحاملة لشرائط تَخلقِها في الأبعاد الجغرافية، والعرقية، والدينية، وهي أنساق تكشف في طوليتها عن خلاف مبدئي مع الثقافة العربية الإسلامية، كما بينه في كتابه (**المركزية الإسلامية**) المحدد لسمات التواجد، الانوجاد العربي.

ولعل الذي لم يقم عليه عبد الله إبراهيم، وعزاه إلى تاريخ الإنسانين (الإنسان العربي والإنسان الغربي)، لم ينفذ فيه إلى حقيقة السمة البانية لشروط الاختلاف بين الذاتين؛ أي: أن الذات الغربية بَنَتْ شروط وجودها تاريخياً، بينما بنت الذات العربية الإسلامية شروط وجودها من النص.

هذا الخلل المنهجي الذي أفضى إلى تتبع القطائع الكبرى في الثقافة المشَكلة لابستميات خارجة عن الطبقات المعرفية لأمة أصبح النص هو مركز حضارتها.

لذلك فالطرح الغربي ينبني على مراجعة ذاته، والثورة عليها، بينما يستمد الطرح العربي الإسلامي سكونيته من النص، وقد شعر نخبة من النقاد والمفكرين بهذه الجزئية الدقيقة، فعملوا على تثوير الواقع، انطلاقاً من تحريك مقولات النص، وإعادة صياغتها، كما فعل نصر حامد أبو زيد وحسن حنفي في مدونتهما.

ففي هذا يقول نصر حامد أبو زيد: «إذا قيل أن حضارة الفراعنة حضارة ما بعد الموت، وحضارة اليونان حضارة العقل، فإن الحضارة العربية حضارة النص»[1].

---

(1) أبو زيد، نصر حامد، مفهوم النص؛دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، ط2، 1994م، ص9.

ومن ثم؛ أعاد هذا التقرير على الناقد العربي ضرورة صياغة كثير من مفاهيمه، وإخراج العقل من النصنصة إلى التحول المعرفي، وإعادة إخضاعه للمصلحة، كما فعل حسن حنفي في مدونته **(من النص إلى الواقع)**.

ولعل هذا التداخل بين النص، الواقع، التراث، الحداثة، الماضي، الحاضر، العرب، الغرب، دفع عبد الله إبراهيم ليشعر بأهميته نتيجة التحولات المعرفية الحاصلة في العالم، ولأن الثقافة العربية تنتمي إلى ثقافة الهامش استقرت على حاشية نص التاريخ، فراجعها باحتشام؛ لأنها تفتقد إلى المراجعة النقدية التي تصيرها بضاعة للتداول.

لذلك فالفحولة النقدية المعاصرة استمدتها بعض الفرديات العربية في اختراقها للنظام المعرفي الغربي على سبيل المثال؛ أنور عبد الملك، إدوارد سعيد، عبد الوهاب المسيري، وحاولت ولوج منظومة التراث العربي ببعض الوسائل الحداثية لتخريج التراث العربي تخريجاً جديداً، أو على الأقل جعله معاصراً لقارئه، ومن ثمة انتشال الحياة العامة من براثن التخلف.

نتيجة هذا التحديث الذي يهدف إليه هؤلاء النقاد والمفكرون، كانت المطابقة بالشبيه عند عبد الله إبراهيم ضرورة منهجية، نشأت عن الحاجة في تمثل الآخر واستيعابه، فلا يمكن تحصيل التميز والاختلاف إلا بعد استيعاب النموذج، فبعد تَشَربِ هذا النموذج يأتي الاختلاف بحيث تتبادل فيه الذات الدور من كونها كانت ذاتاً مدروسة، إلى كونها ذاتاً دارسة، مفكرة، متعرفة على أحوالها.

وأعطى مثالاً يقوم في جوهر هذه المعادلة، مثال طه حسين فاعلاً معرفياً في الخطاب الثقافي العربي، حدثاً يستعيد إشكاليات البنى الثقافية المتصارعة في المنظومة الثقافية العربية، وكيف ساهمت الموجهات الثقافية الغربية التي سماها عبد الله إبراهيم بالمرجعيات المستعارة، كيف ساهمت في تطعيم طه حسين -باعتباره نافذاً في الخطاب التنويري، النهضوي- بعدد من الموجات الفكرية التي قادته إلى أن يمارس دوراً فاعلاً في الثقافة العربية.

تلزمنا عبارة «المرجعيات المستعارة» الحاملة لمضمون تهويلي، طرح تساؤلاً جوهرياً؛ من الذي يستعير؟

تبين لي من كلام عبد الله إبراهيم أن الذات العربية تحولت بفعل الخواء المعرفي إلى ذات ناضبة، احتاجت إلى نسق ثقافي مهم مهيمن يدفعها لحصول الطفرة الحضارية التي عبر عنها في أكثر من موضع.

هذه الإشارة متلاحقة زمنياً في شكل طبقات:

الاختلاف	لحظة الوعي
المقايسة	
المماثلة	لحظة الاستيعاب
المطابقة	

وقد تبين لي أن المرجعيات كما حددها عبد الله إبراهيم صنفها إلى: تاريخية، عرقية، جغرافية، دينية.

وهنا نطرح تساؤلاً ثانياً: هل يمكن استعارة هذه المرجعيات، وتمثلها عربياً، أي: جعل العربي يتساكن في هذه المرجعيات؟ هل هذا ممكن، أم أن الدعوى فاقدة لشرعيتها من لحظة التساؤل؟

هذا يفرض علينا البحث في بعض المصطلحات التي استخدمها عبد الله إبراهيم عن قصد أو عن غير قصد، لتجلية بعض القضايا المهمة حتى تستقيم في سماء المخاصمة النقدية، أن نؤيد أو نعارض؟

وتعدّ هذه المفاهيم: المطابقة، المقايسة، المماثلة «من أن الأقاويل التي يلتمس بها تصحيح مطلوبات في جميع الصنائع الفكرية، وتستعمل بالجملة في إثبات رأي أو إبطاله»[(1)].

---

(1) الفارابي، أبو نصر، المنطق، كتاب القياس؛ دار المشرق، بيروت، 1986م، ج2، ص11.

- فالمطابقة: تنزوي في تشعيب منطقي خاص بالقضايا الحملية، أي: حمل الثقافة العربية على الغربية حملاً كلياً، ويسمى بـ: الحمل الكلي، وهذا لا يقع من جهة الدلالة للمرجع الذي يمكن تلخيصه في «أ=أ»، ذلك أن المطابقة بالمفهوم الآنف تحيلنا على التساوي لا من جهة الرموز، بل من جهة الحدود والأسوار الموجبة للتطابق عرقياً، وتاريخياً، وجغرافياً.

- المقايسة: تعد من الحجج أو طرق الاستدلال التي يتم استخدامها من قبل عديد الدارسين الذين لم يضبطوا أفهامهم بوسائل العصمة من الزلل، ذلك أن المقايسة المعروضة جاءت فوضوية وعامة جداً، لم تفصل في النوع منه؛ لأنه لا يعدّ القياس منتجاً بهذا الشكل التعميمي؟ فإما أن تكون المقايسة اقتراناً، وهي نوعان: «حملية وشرطية، وإما أن تكون استثنائية»[1].

وهذا فيه تفصيل على أن الثقافة العربية مقترنة بالثقافة الغربية في بعض القضايا، إما على الأكثر أو الأقل، أو الأبعد أو الأقرب، وبهذا التفصيل تتم المعاينة التي تخلو من الذوقية والشمولية التي تشوه الدراسة.

وعليه فأسلوب إسقاط منقولات الأمم النصية على أخرى غير نصية دون مراعاة شروط النقل الذي يحفظ الخصوصية، هو الذي يُعوِّر المنقول، ويجعل المنقول النصي كالمنقول العقلي، وهذا محض إفساد للرؤى والمفاهيم التي من المفروض أن تتوافر على مجال تداولي يحفظ سلامة منطقها اللغوي والاصطلاحي.

فمجرد تخريج المرجعية المضبوطة بالتصور المذكور يفسد قيمة المرجعية ذاتها، حيث يجعلها في حكم التاريخي، أو العرقي، أو الجغرافي، وبالتالي جواز نقلها وتجريدها من ثباتها الذي يكفل عصمتها؛ باعتبارها جوهراً لا يجوز التصرف فيه إلا بضوابط داخلية.

(1) الميداني، عبد الرحمن حبنكة، ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة، دار القلم، دمشق، ط8، 2007م، ص ص228-229.

هذا الخلط هو الذي يظهر هشاشة المرجعيات الأصلية التي تَصور بعضهم عدم صلاحها للزمان الراهن؛ لأنها فاقدة لسمتها التعاقبية. وهذا في -تقديري- فسادٌ للفَهمية التي أنتجت هذا الضرب من القراءة؛ والذي انطلق أساساً من تصور الذات المفرغة الظامئة الباحثة عن الارتواء.

فَوَجْهُ اعتراضي على المصطلح أنه لم ينضبط في مجال تداولي سليم، ذلك أن المرجعيات يمكنها أن تتقاطع وتتأثر ببعضها البعض، لكن لا يمكن بتاتاً استعارتها؛ لأن الاستعارة تتطلب شروطاً مكلفة للتثاقف، وتؤدي بالمستعير أن يتخلى في النهاية عن مرجعياته من جهة.

ومن جهة أخرى نجد أن هذه العبارة حاملة لتهافت إيديولوجي يدعي فساد، وعدم أهلية المرجعيات الأصلية التي نطلب دفعها، لا وأدها.

وعليه فإن دعوى التداخل المعرفي في المناهج والمفاهيم هي تحقيق للنظرة التكاملية للتراث، لا استبدال المعضلات بعضها ببعض، فهذه العبارة «المرجعيات المستعارة» فاقدة لأفقين مهمين يصنعان الاختلاف؛ الأفق الوجودي للعبارة والأفق الزماني.

يسعى عبد الله إبراهيم جاهداً إثبات دعواه التي تدور في دائرة المطابقة التي أكدها مرة أخرى في شخص «طه حسين» الذي استفاد من حراك التنوير في أوربا، وتكمن التنويرية في مشروعه كونه: «نقل النظرة إلى التراث من الحيز اللاهوتي الذي يقدس الماضي عن النقد إلى الحيز التاريخي الذي يرى الماضي سيرورة موضوعية ينبغي أن تخضع لمناهج التحليل والنقد، وأنه واجه التزمت الديني مواجهة جذرية لم تخف حدتها على مر الأيام، وأنه آمن بوحدة الثقافة الإنسانية»[1].

لذلك اختلفت وجهات النظر حول شخصية طه حسين، فيما عدّته بعض

(1) إبراهيم، عبد الله، الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة، المركز الثقافي العربي، ط 1، 1997م، ص14.

القراءات «مهدداً لمنظومة القيم الدينية، والفكرية، والأدبية الموروثة، وقرأته ضمن سياق ثقافي له مقولاته المستقرة الثابتة التي احتجبت وراء تصورات دينية وفكرية محددة»[1]، عدّته قراءات أخرى «ممثلاً لحركة التنوير في الثقافة العربية، وقرأته في ضوء المقولات التي شاعت في أوربا إبان القرنين الثامن والتاسع عشر»[2].

إن المتفحص لحديث عبد الله إبراهيم عن طه حسين يلاحظ ارتباكاً منهجياً في صوغ عبارته التي تقدم أحكاماً قبلية على الصياغات النظرية عن منهج طه حسين المعرفي، ليعطينا صوراً عكسية عن قراءة طه حسين قبل مشروعه ذاته، وكأنه يعيد تجديد الصراع التراكمي الذي تسوقه هذه الفردية نتيجة الخيارات المبدئية التي تبنتها.

وهذا ما يوصف بالتنظير المقلوب انطلاقاً من النتيجة، وكأنه يُحرِّك في القارئ تعاطفاً مبدئياً مع طه حسين، مع أنه يخفف من وطأة هذا التعاطف الأيديولوجي، حيث يقدم نقداً محكماً لمنهج طه حسين الشكي.

تتطلع دعوى طه حسين في مطابقتها انطلاقاً من فكرة المجال الثقافي والدلالة الثقافية التي تحيلنا عليها لفظة الشرق الأوسط التي يرى بأنها تابع للتحديد الطبيعي: «مجال الغرب من ناحية ثقافية منذ الرومان»[3].

ومن ثم فإن هذه الدلالة رمزياً أتاحت لطه حسين توسيع المجال الثقافي لدلالة الغرب[4] لتستوعب الأنا من خلال التماهي مع الغربي، بل التماهي مع التقدم الغربي لأنه: «هو الأسلوب الوحيد في الرقي والتطور، وأن تجربة الغرب يجب أن تحتذى باعتبارها تجربة كونية»[5].

---

(1) المرجع نفسه، ص13.
(2) المرجع نفسه، ص13.
(3) المرجع نفسه، ص16.
(4) دعوى المجال الثقافي التي أشار إليها «ماكيندر» في كتابه: الجغرافيا السياسية.
(5) إبراهيم، عبد الله، الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة، مرجع سابق، ص17.

هذا الاستغلاق المجالي يجعل الثقافة الغربية متوجهة إلى بعد واحد، وهو العقل المصري والعقل اليوناني الذي ادعى أنهما مكينان.

لذلك علينا رد الأمور إلى نصابها من إرجاع المصري إلى مصباته الأساسية؛ وهو العقل اليوناني الذي يعد سمة أساسية في صلب التكوين الغربي، وفي تصوره قائلاً: «أن نمحو من قلوب المصريين أفراداً وجماعات هذا الوهم الآثم الشنيع الذي يصور لهم أنهم خلقوا من طينة غير طينة الأوربي، وفطروا على أمزجة غير الأمزجة الأوربية»[1].

إن هذه الدعوى بهذا التحديد تنسف مقومات الإنسان العربي، ولم يقف الأمر عند طه حسين عند هذا المستوى، بل يدعو إلى الذوبان والانغماس التصاعدي شكلاً ومضموناً في الحياة الغربية، وهذا ما هو إلا مبرر لدعوى المطابقة المفضية إلى المساواة.

لقد عزا عبد الله إبراهيم المطابقة في فكر طه حسين إلى علة الموجه الغربي الخارجي لا إلى العلة العقلية، حيث خلط بين التنوير ونتائجه (التحديث)؛ ذلك أن التنوير في المبدأ هو إشاعة فضيلة التعقيل في الحياة مما ينتج عنه التحديثات المختلفة.

ومع ذلك لم يسلم طه حسين من المساءلة النقدية التي وجهها له عبد الله إبراهيم في القضايا الوهمية التي رسمها العقل الشكي في حدود المقابلة بين العقل المصري والعقل اليوناني الناتج -في تصوري- عن سوء استخدام المنهج النقدي الشكي في قراءة التراث العربي.

ولم يشر إلى هذه الملاحظة عبد الله إبراهيم فحسب، بل أشار إليها سعد البازعي، حيث قال: «لقد جاء توظيف طه حسين للمنهج الديكارتي غير موفق من حيث إنه مجتزأ، وخارج عن السياق؛ مما تمخض عن تناول

(1) المرجع نفسه، ص17.

إيديولوجي عائم للثقافة الأوربية»[1].

فيبدو لي أن عبد الله إبراهيم من جهة كان ناقداً فحلاً لطه حسين، لكنه من جهة أخرى يغلبه اللفظ، فنجده يطلب موافقته في جوانب معينة دون النظر إلى الحالة النقدية للمشروع النقدي بكليته، فهو يعيب على طه حسين هذا الانغماس في الآخر؛ نتيجة تعطل حسه النقدي عن توجيه بعض الإشارات النقدية للآخر، ويكتفي فقط بدور سلبي اتجاهه.

يقول: «لم يتمكن الوعي النقدي عند طه حسين من الالتفات إلى نقد المرجعية التي يصدر عنها، فالثقافة الغربية متعالية على النقد.

وهذا يقضي إلى الأخذ بمقولاتها، وحلولها، وتصوراتها، ومع أن إشكالية الغرب، بوصفه غرباً كونياً يمثل المركز الفاعل في العالم (...) لم تكن مثارة لدى طه حسين بصورة نقدية كما تثار الآن، فإن عمل طه حسين في التحليل الأخير يتدرج في إطار التبشير»[2].

لم يقف هذا التبشير عند طه حسين، بل أصبح عدوى عامة؛ لذلك مثل لهذه الهيمنة بعديد الأقطاب الذين تأثروا بالمناهج النقدية الغربية، وتقدموا بها لقراءة التراث العربي، ذكر منهم:

- محمد مندور.
- محمد مفتاح.
- كمال أبو ديب.
- سعيد يقطين.

ومع أن عبد الله إبراهيم يبين في نسق نقاشه لهؤلاء عن نفسية مستهجنة

---

(1) البازعي، سعد، استقبال الآخر؛ الغرب في النقد العربي الحديث، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، ط1، 2004م، ص112.

(2) إبراهيم، عبد الله، الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة، ص51.

لهذا الذوبان، إلا أنه في خاتمة الدراسة يقف على الأرض نفسها التي ينتقدها، ومع أنه يدعو إلى ما أسماه: بـ: «المثاقفة الإيجابية»[1].

إلا أنه لا ينفي أن الذات العربية تحولت إلى سجين مغتصب الإرادة، وإذا أرادت التحرر عليها أن تعيد إنتاج ذاتها بمنظورات الآخر، وهذا لا يختلف كثيراً عن طرح من عَيَّرهم بالتقليد، أو الانقياد للغرب.

ولعله شعر بخطورة الوضع الثقافي ليبين في كتابه **(المركزية الإسلامية)** التمايز المؤسس في الاختلاف المرجعي للمنظومة الإسلامية من التقسيم الفقهي الذي أثاره الفقهاء في القرون الهجرية الأولى لـ: «دار الإسلام» و«دار الحرب»، لكنه سرعان ما يسحب البساط من تحت الفقهاء؛ لأنه لا يرى ضرورةً، الآن، أن نعتمد هذا التقسيم.

يقول: «استخدم القدماء مصطلح «دار الإسلام» باعتباره نقيضاً لـ: «دار الحرب» واستعمال مصطلح «العالم الإسلامي» الآن يوجب بحثاً عن نقيض، وهو أمر أصبح محاطاً بالحذر في عالم تداخلت مصالحه، وعلاقاته، وأفكاره، وتخلص جزء كبير منه من سجالات القرون الوسطى التي قام نموذجها الفكري على الثنائيات الضدية الإيمان والكفر»[2].

إن هذا البناء المتولد عن مفهوم العصور الوسطى للدين، والإسقاط الإيهامي بين التصورين نتيجة غلبة النموذج الغربي في البنية الإشكالية لطرح عبد الله إبراهيم، جعلت النسق الإسلامي يخضع لهذه المراجعة الخطيرة لمركزيتها، ليس بدافع البناء العلمي المحايد، وإنما نتيجة انبناء المركز خارج دائرة حقيقية تُصيره خارج الثنائية التي أشكلت عليه، والتي لا تحمل -في تقديري- هذا الإشكال الذي أحال عليه؛ لأنه، ببساطة، توليد طبيعي لحاجة التوسع للمركزية الثقافية، إنه توسع لاستيعاب الأقليات، وليست لرفض الآخر.

---

(1) المرجع نفسه، ص90.

(2) إبراهيم، عبد الله، المركزية الإسلامية، الدار العربية للعلوم، بيروت، ط1، 2010م، ص10.

فعبد الله إبراهيم ينقل المرجعية، بمفهومه، من طور السيولة الدافعة للنقاش والحجاج، إلى مفهوم مُجهض في التاريخ الإسلامي حين يستعيض بالتقسيم الشريعي للجغرافيا، إلى تقسيم تخييلي من خلال إعادة تشكيل المركزية ضمن فضاء الحكي.

يقول: «ليس من الحكمة الآن النظر إلى واقع دار الإسلام كما كان يُنظر إليها حينما كانت قائمة بالفعل، ولكن من المهم التأكيد على خاصية الوحدة المتنوعة بشرياً وثقافياً لها، وتجنب تكريس المصطلح للتعبير عن رغبة كامنة في الوعي الإسلامي المعاصر الذي يواجه تحديات دنيوية أكثر مما هي دينية»[1].

إن هذا التخريج لمسألة الوعي لبناء التصور تخريج مردود عليه من جهتين:

أولاً: هل ينضج الوعي داخل المفهوم الإسلامي أو خارجه؟

ثانياً: هل التنوع العرقي زيادة في الوعي أو انتقاص منه؟ لأن أساس الوعي الإسلامي يرتكز على إشاعة التنوع، وحصره ضمن مجال أخلاقي، هذا المجال الديني الجامع لا الفارق في الدولة الإسلامية ذاتها، وعليه فالصياغة منقوصة إذا سلمنا أن الإسلام المعاصر يعاني إشكالية دنيوية بمعزل عن أخرى دينية.

إنه ها هنا -كما سنبين لاحقاً- يُسطح المسألة تسطيحاً أخل بضروب التقريب، إذ إنها دعوى تختزن داخلها رؤية علمانية، إنها إشاعة ضمنية لمقولات عصر النهضة التي انبنت على رؤية ثلاثية؛ العقلانية في مقابل المثالية المسيحية، البورجوازية في مقابل الإقطاعية، الدنيوية في مقابل الأخروية؛ إنها مقولات ملتبسة الإرادة إذا ما حاولنا وصلها مع المجتمع الإسلامي للاختلاف الأنساقي والسياقي للثقافتين.

---

(1) المرجع نفسه، ص10.

إن الأخروية/ الدينية تحمل المفهوم نفسه في دار الإسلام مثل المفهوم الذي حملته في الثقافة الغربية، والتي عبر عنها «طاوبس» في كتابه **(الرؤية القيامية للغرب)** «التي جعلت الرؤية الدينية تشكل قطب الرحى في هذا اللاهوت، فما هي هذه الرؤية القيامية التي تنزل من فكر طاوبس منزلة البؤرة والمركز؟

1- موضوع أول يتصل بفلسفة التاريخ عند طاوبس، ويتعلق بنشأة الرؤية القيامية للتاريخ، وسيرورة تطورها.
2- موضوع ثان يعكس البعد الأنتربولوجي في فلسفته، ويتطرق لنشأة الفرد، وتطوره في علاقتهما بمسألة الانعزال والاستلاب.
3- موضوع ثالث يعكس مسألة-اللاهوتية السياسية، وتتعلق بمسألة الانفصال بين السلطة الروحية والسلطة الزمنية»(1).

أما الرؤية الإسلامية للمفهوم القيامي، الأخروي، الديني، فتتعلق بأسباب مختلفة لم تنفذ إليها رؤية عبد الله إبراهيم التي بنت ابتداء خطها المنقول على سلطان الحكي في التاريخ، يقول: «وينبغي أن نؤكد أن كل مركزية ثقافية، أو عرقية، أو دينية تقوم على فكرة الاختلاف السردي الخاص لماضٍ يشبع تطلعات آنية، ويوافق رغبات قائمة، فهذه سنن المركزيات»(2).

لكن تنتقل هذه المرويات إلى رتبة الفاعل المعرفي في حالة التكرار التاريخي لترسخ سلطتها القارة، وهو تكرار ينبني، أساساً، على التخيل المضاعف نتيجة الزيادة والنقصان في الحكاية عبر الامتداد الجغرافي، لتشكل تلك المرويات مرجعيات للعقل الإسلامي عن الآخر نتيجة المتخيل الذي يسكنها.

---

(1) الشيخ (محمد)، الطائي (ياسر)، مقاربات في الحداثة ومابعد الحداثة؛ حوارات منتقاة من الفكر الألماني المعاصر، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1996م، ص31.
(2) إبراهيم، عبد الله، المركزية الإسلامية، ص11.

يقول: «كشفت المرويات الكبرى أن الأصول الدينية حددت مسار الأفكار، ورسمت المواقف، وركبت التصورات، وصاغت المنظورات تجاه العالم خارج دار الإسلام.

والبحث في الصور الجاهزة التي شكلها المخيال العربي، الإسلامي للأمم الأخرى ليس موضوعاً أغلق عليه السجل الماضي»[1].

ذلك المتخيل الذي يتحول في غالب الأحيان إلى مزعج خطير للثقافة؛ لأنه يكشف عن البنى المتناقضة، بل يصبح بنية مناقضة للرواية المركزية، الرواية النصوصية، إنه متخيل يحاول أن يستعيض النص الأصلي نتيجة الاحتكام إلى عقلنة التاريخ.

وهذا ما حاول أن يقوم على عوره عبد الله إبراهيم حين يقول: «لم تستطع تلك المجتمعات أن تنجز فهماً تاريخياً متدرجاً ومطوراً للقيم النصية الدينية (...) وبعبارة أخرى: فإنها لم تتمكن من إعادة إنتاج ماضيها بما يوافق حاضرها، وتعذر على بعضها التكيف مع الحضارة الحديثة المنبثقة من الغرب.

وعلى هذا فقد انشطرت بين قيم متعالية موروثة وقيم واقعية مستعارة، وحينما دفعها سؤال الحداثة إلى باب ضيق، طرحت قضية الهوية كقضية إشكالية متداخلة الأوجه»[2].

بل لعل فصل هذه المرويات عن الموجه الأساسي الذي هو النص؛ الذي حدا بها أن تتركب تركيباً قلقاً؛ لأنها نبتت فهماً في إطار منظومة نسقية مغايرة، مراعية شروط الآخر، وهو الموقف المضبوط الذي عبر عنه محمد نور الدين أفاية حين قال: «ولعل المشكلة الجوهرية التي تطرح على الثقافات، وكل الثقافات الفرعية أيضاً، وحتى داخل الثقافة نفسها تتمثل في مسألة الاعتراف.

(1) المرجع نفسه، ص16.
(2) المرجع نفسه، ص13.

ومنذ أن دشن القرآن فعل الاعتراف بالآخرين ضمن مقاييس محددة، وضع وجوده ضمن الانتماء السلالي المشترك للاعتقاد الإبراهيمي، برهنت الثقافة العربية الإسلامية على قدرة لافتة على الإنصات إلى الآخر، والانتهال من منجزات الحضارات الأخرى»[1].

إن عقلنة التاريخ، وإعادة بنائه إيديولوجياً لا يمكن البتة أن تبرر الموقف الديني، بل هي إلحاقات هذا العقل بالدين، وهذه معضلة طرح عبد الله إبراهيم؛ الذي أراد أن يجدد في المركز بناءً على نقله من النص إلى المسلم باعتباره فاعلاً عقلانياً في تاريخه، شاهداً على روايته، لا مُنقاداً من الخارج بالنصوص.

لذلك كانت نظريته عن المركزية الإسلامية مفرغة المحتوى؛ إذ إن الإسلام في تاريخ الممارسات؛ إسلاميات، أما في تاريخ النزول فهو نص واحد غير متعدد، فشتان بين الواحد، النص، والمتعدد، الإسلام، الممارسة.

لذلك بدا لي عبد الله إبراهيم في هذه الأطروحة متعجلاً، لم يسبر غور الفقهاء في تخريجهم لمفهوم دار الإسلام ودار الكفر، بناها بناء متعجلاً لينصرف من داخلها إلى ضرورة التبرير المنهجي؛ الذي انغلق فيه على النقلة إلى إعادة بناء المركزية الإسلامية من خلال المرويات.

وهو بناء قلق إذا ما كشفنا أن قوة الإسلام كانت في هذا الباب بالتحديد، حين أفرد باباً للآخر في التشريع الإسلامي، وهو ما يخلق سيرورة التواصل مع الآخر «تموضع الإسلام، منذ البدء، قياساً إلى الآخر، سواء في تعبيراته العقائدية والرمزية (أهل الكتاب والوثنية)، أو في أنماط تنظيمه الاجتماعي والسياسي، وعلى الرغم من اندراجه ضمن سيرورة التوحيد،

(1) أفاية، محمد نور الدين، الغرب المتخيل؛ صورة الآخر في الفكر العربي الإسلامي الوسيط، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، ط1، 2000م، ص ص8-9.

وتقديم مشروعه الديني والحضاري والسياسي باعتباره مشروعاً شمولياً وعالمياً، فإن ملابسات الفتح وشروط التوازن أملت على المسلمين، سيما في المراحل الراشدية وما بعدها، النظر إلى الآخر بتجلياته المختلفة من موقع إرادة القوة التي ولدتها تطورات الفتح والتمدد»[1].

وعليه عدّ عبد الله إبراهيم هذه السيرورة في التعامل مع الآخر نصوصياً صوراً مشوهة للآخر في المرويات الكبرى، ويشتمل ذلك على القيم الشائعة لديه، وامتد فحص حامل تلك القيم هنالك تشويه لحقيقة الآخر ذهنياً، وجسدياً، وعقلانياً[2].

وقع عبد الله إبراهيم -في تصوري- في مطب حقيقي؛ وهو أنه لم يلتفت إلى أغلوطة منهجية أوقع فيها مفهومه للمركزية دون أن يشعر، ذلك حين ينقل المركزية من النص الإسلامي إلى المسلم، فهنا تتعدد المركزيات. ولن تصبح مركزية واحدة يعضدها نص واحد، بل صارت متروكة في الاعتبار إلى نظام الممارسات للإسلام، هذه الممارسة التي لن تكون واحدة بحال من الأحوال؛ لأن لكل مسلم فهمه، ومن ثم ستتشظى دلالة الإسلام ويصبح إسلاميات، وتتعدد المركزية الواحدة وتصبح مركزيات.

ثم إذا عدنا إلى «دار الإسلام» و«دار الكفر» التي علق عليها عبد الله إبراهيم، وناقش مفهومها، ولم يتغلغل إلى المقاصد الكبرى التي بنيَ عليها هذا المفهوم، فلقد وقف عليه وقفاً منقوصاً يحتاج إلى إعادة ضبط وتدقيق، مع العلم أنه نفسه يصرح أن المركزية الغربية ابتكرت لنفسها آليات التثاقف والتذاوت، أفلا يكون للمسلمين قوانينهم ومقولاتهم التي تحفظ مجتمعاتهم من الانسلاخ، إننا نتحدث عن زمن كانت فيه الثقافة الإسلامية هي الغالبة، ومن ثم فمن حق الغالب كما تَقررَ أن يحدد أنظمة اللعبة الحضارية كما يقررها الغرب الآن.

---

(1) المرجع نفسه، ص88.

(2) إبراهيم، عبد الله، المركزية الإسلامية، ص28.

لو فتحنا باب «الذمي» في الإسلام، وهو أحد الأبواب الدقيقة التي فتحها الإسلام للتذاوت، أو بمصطلحاته «للتعارف» لحصلنا فهماً مغايراً للمنطق الغريب الذي يسوقه عبد الله إبراهيم.

فدار الإسلام لم ترفض الآخر، ولم تشوهه، بل حافظت على شروط وجوده، وجعلته جزءاً من دار الإسلام وتنوعها، بمقتضى العقد الرابط بين الذمي وأهل الإسلام، وينطبق عليه منطوق الحديث النبوي المعروف «لهم ما لنا وعليهم ما علينا» مع استثناءات تمس المسائل الدينية، وما يتصل بها، ويمكن للذمي بناءً على ذلك تحمل مسؤوليات عامة كالمسلم إذا توافرت فيه الأهلية والكفاءة[1].

إن التقسيم الآنف الذكر، هو مجرد تقسيم احترازي حضاري للتمييز من جهة، ومن جهة أخرى هو آلية دفاعية ضد موجات الذوبان أو الانسلاخ، إنه ميكانيزم مهم لدفع المسلم إلى الاعتزاز بدينه، وليس لمصادرة الآخر.

إن هذا التقسيم إنما وجد للمحافظة على السنن الطبيعية للتعدد، والمخالفة بين الأعراق والأجناس والديانات، وفي المقابل تلتزم دار الإسلام بحماية الذمي، وتأمينه على دينه وماله وعرضه، وعليه فإن هذا الاحتراز التاريخي كان ناتجاً عن عنصر التوسع الذي خاضته الحضارة الإسلامية في نشر الرسالة؛ لذلك فإن التجاذب بين الدارسين وارد تحكمه علاقة الانتصار، الهزيمة.

غير أن التقرير النقلي الذي أراده الباحث من أس المواضعة المركزية التي يمثلها النص باعتباره مركز الحضارة، إلى الأدب الجغرافي، قد أقلق مدونة عبد الله إبراهيم، وجعلها بناءً هشاً، بل وجعل ما يناقضها فاقداً للفعالية، هذا ما يبرر قوله: «ظهرت تجليات المركزية الدينية في التواريخ والأفكار وعلوم الدين، ولكن من الواضح أن الأدب الجغرافي وفي اللب

(1) المرجع نفسه، ص30. والحديث ذكره الزيلعي في نصب الراية (4/ 55).

منه مرويات الارتحال هو الوسيلة الأكثر فاعلية في تحديد الأطر العامة لتلك المركزية، إذ سك ذلك الأدب مصطلح دار الإسلام، وصاغ الدلالة الكبرى.

وقد سلم الجغرافيون والرحالة بحقيقة كون دار الإسلام هي مركز العالم، ومكمن الحق الدائم، وجعلوا من هذه الفكرة موجهاً لتصوراتهم عن الآخر».

وأطرح هنا تساؤلاً: هل يمكن بناء مركزية بالمفهوم الذي يطرحه عبد الله إبراهيم انطلاقاً من البعد الجغرافي؟ وأركز هنا على البعد الجغرافي الذي أشار إليه الباحث، وجعله مركز اهتمامه في أطروحته حول المركزية، وهنا تكمن معضلة الإجابة إذ أحالنا على مفهوم دار الإسلام بالمفهوم الجغرافي، فاعتقد أن دلالة الدار تحيل على المكان، الجغرافيا، وتجعل الثاني «الإسلام» فعلاً متخيلاً عن الرحلة، أي: جعل الآداب الجغرافية أصلاً، ودار الإسلام نتيجة عن التصور الجغرافي، يقول:

«تحدثنا عن دار الإسلام بوصفها مجالاً لا شعورياً للقيم الدينية، تنبثق حدودها الآداب الجغرافية، ولكن ليس من الصواب إهمال المؤثرات السياسية، فحيثما يكون المركز السياسي لدار الإسلام تكون البلاد هي البؤرة المركزية لتلك الدار»[1].

لقد انتشر التبرير السياسي للجغرافيا انتشاراً أباح فيه الباحث عن تعضيده للرؤية المؤسساتية السلطوية على حساب الحكاية، أو المرويات الجغرافية. وأتصور أن عبد الله إبراهيم لم ينتبه إلى أن العقل التاريخي السلطوي استبد بأطروحته وأضعفها من الداخل، ونسف مقولاتها المقدمة، حيث فقدت أطروحته شرعية صوغها من لحظة غلبة السياسي على أدب الرحلة الجغرافية.

ولقد أشار «إيف شارل زارتا» إلى هذه الخطورة التي ينجر عنها إتباع السياسة على الخيال، حين طرح تساؤلاً جوهرياً حين يقول:

(1) المرجع نفسه، ص38.

«لماذا ينبغي أن نعالج العلاقة بين السياسة والخيال؟ إذا كان الأمر يتعلق بفهم وضع ووظيفة السياسة، من الأحسن الاهتمام بعلاقة السياسة بالقوة والحق والعدالة؟

أليس في العلاقة بين المسائل الثلاث تدور المسائل المركزية للشرعية واللاشرعية، ثم هل نجد الأشكال العادية والأخرى المرضية للحكومة، والوسائل والغايات السياسية؟ باعتزازه مع هذه المسائل الأساسية فإن الاهتمام بالخيال يبدو وكأنه اصطناعي، وتزييني، وثانوي»[1].

لذلك يحاول أن يبني مفهومه للمركزية انطلاقاً من الجغرافيا السياسية، وهي نظرة من المكان السلطاني إلى العالم، وليست استخلاصاً نظرياً من النص الرحلي، وعليه فالتأويل الجغرافي للمرويات عند عبد الله إبراهيم كان تبريراً لفعل سياسي، أساساً، أهمل الأبعاد الأخرى للمرويات الرحلية التي يقول عنها شعيب حليفي: «إن حركة إنجاز نص رحلي تبقى معتمة بالضرورة، عن تبرير انبثاقه، لكن رؤية المسألة من زاوية لا تجزيئية بإمكانها إضاءة المشهد»[2]، ويؤسسها على مركزين:

- «الصراع العام الحضاري على معرفة الآخر لحضارته (الدين والعلم) في ظرفية الإحساس العربي خلال لحظة تحول عالية بضرورة تركيز النفوذ، والوعي بالذات المتحولة عن طريق الآخر»[3].
- «الصراع الداخلي - الذاتي لدى الرحالة بحثاً عن التطهير من خلال التوجه إلى الحج، وزيارة الأمكنة المباركة والمقدسة من جهة، أو المعاصرة من جهة أخرى للتنفيس عن الذات والروح»[4].

(1) زراكا، إيف شارل، السياسة والخيال، ترجمة الحسن لحية، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2008م، ص117.
(2) حليفي، شعيب، الرحلة في الأدب العربي؛ التجنيس، آليات الكتابة، خطاب المتخيل، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2005م، ص90.
(3) المرجع نفسه، ص91.
(4) المرجع نفسه، ص91.

إنني أتصور أن المركزية الإسلامية ها هنا مفرغة المحتوى من اللحظة التي انتقلت فيها من السماء إلى الأرض، إنها مركزية أرضية متحركة فاقدة لسمة الثبات، متحولة على ذاتها بتحول العاصمة السياسية.

وعليه، وبناء على ما سبق؛ لم يُحصل عبد الله إبراهيم مفهوماً مختلفاً للمركزية الإسلامية من النسق الإسلامي ذاته، بل أنتجت هذه المركزية ضمن النسق أو المنظور الغربي للمفهوم، حيث هيكلها ضمن حركتي التاريخ والعقل، أو جمعاً؛ عقلنة التاريخ.

حيث أصبحت المركزية مفهوماً عقلياً يعتمد الأقيسة العقلية لبناء نموذج يحاذي المركزية الغربية للخروج بالنسق الإسلامي -زعماً منه- من الثنائيات الضدية، دار الإسلام، دار الكفر، تلك البنى الثيوقراطية التي أضعفت -في تصوري- المنظور الإسلامي عامة.

إن مفهوم «المركزية الإسلامية» كما عرضه علينا عبد الله إبراهيم مستلب داخلياً، مهزوز مرتبك؛ لأنه لم يحتكم إلى الأساس الذي تنبني عليه المركزية، وأية مراجعة يجب أن تنطلق من النص باعتباره مركز الحضارة الذي لولاه لما كانت أمة العرب قد خرجت من صحرائها بعد.

1-2- السرديات العربية والبعد الاستعماري:

يفكك عبد الله إبراهيم الاكتساح الكلي الذي خضعت له السردية العربية من قبل السرديات الغربية، وهو اكتساح يحاول تبريره انطلاقاً من جملة من الأحداث التاريخية المهمة.

يقول: «انبثقت السردية العربية الحديثة بوصفها ظاهرة أدبية - ثقافية من خضم التفاعلات المحتدمة بين المرجعيات، والنصوص، والأنواع الأدبية، فهي الثمرة التي انتهت إليها حركة التمازج التي قامت بين الرصيد التقليدي، ومؤثرات ثقافية جديدة.

والحراك الذي عصف بالأنواع الأدبية التقليدية، وفي مقدمة ذلك:

ضعف الحدود الفاصلة بين الأجناس والأنواع، وتداخل النصوص، وغياب الهويات النصية الثابتة، وتفكك الأنظمة السردية التقليدية»(1).

لعل هذا القول يبرر حالة التشويه التي مست السرديات العربية التي لم تتماسك، ولم تحافظ على جبروتها البنيوي نتيجة الإزاحة التي تعرضت لها السرديات العربية التقليدية.

إنها لعبة المركز والأطراف، السرد الإمبراطوري، حيث تصبح السرديات التقليدية هامشية تابعة وفاقدة لسمة التحديد نتيجة غلبة النموذج الاستعماري على السرديات التقليدية، حيث دفعت ضرورة التجديد في مناحي الحياة إلى قيام السرديات الإمبراطورية، واستبعاد وإقصاء الآداب المحلية.

هذا الاحتكام إلى نماذج السرد الغربي، وعلى رأسه الرواية كما يقول، كان ناتجاً ثقافياً مهماً على المؤثر الغربي وحضوره في الثقافة العربية التي شعرت بعجزها، مما تطلب منها ضرورة بعث حركة أدبية تتلاءم والوافد الجديد، وتتساوق مع مشروع التحديث العربي.

يقول: «كان الخطاب الاستعماري قوياً، ومحكماً، ومؤثراً، شأنه في ذلك شأن الوسائل التي أوصلته إلى الشرق، والامتثال للقوة الاستعمارية، رافقه امتثال لخطابها في وصف الظواهر الأدبية والفكرية، وتم استبعاد أشكال التعبير كافة التي لا تنطبق عليها الأوصاف الجاهزة والمستعارة، فهمشت وصارت خارج مدار الاهتمام.

نبذت لأنها تذكر بمرحلة ما قبل التحديث الغربي، وجرت عبر الزمن إعادة صوغ للوعي بما يوافق تلك المفاهيم المستعارة»(2).

ونلاحظ هنا أن عبد الله إبراهيم يحاول تفكيك الخطاب الاستعماري الفاعل في الثقافة الذي تطلب منه إعادة صناعة تقريبية للسيناريو العام لحملة

---

(1) إبراهيم، عبد الله، السردية العربية الحديثة؛ تفكيك الخطاب الاستعماري وإعادة تفسير النشأة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، ط1، 2003م، ص7.
(2) المرجع نفسه، ص12.

نابليون، بل شخصية نابليون التي صورها في نموذج المخلص، أو البشارة التي حملت معها الخلاص الأبدي للشرق.

لم يسلط الضوء على الخطاب الاستعماري ودوره الذي قام على تفتيت واستلاب الثقافة العربية من الداخل بقدر ما ركز على صورة نابليون في أدب الرحالة الفرنسيين، وهو نظر منقوص من الإنصاف المعرفي، حيث نظر إلى الاستعمار نظرة استعارية في الأصل، وهي في الأصل فعل مضاعف لتأويل جمالي للاستعماري من كتابات بعض المستشرقين أمثال:

- هنري لورانس، **(الحملة الفرنسية في مصر)**؛ **(بونابرت والإسلام)**.
- جان لاكوتير، **(شامبليون)**، **(حياة من نور)**.

هذه الكتابات لا يمكن الاحتكام إليها في التعبير عن رؤية العربي لطبيعة الحركة التي قام بها نابليون جغرافياً وثقافياً؛ لذلك نجده ينقل إلينا صورة نابليون «البطل» لا نابليون الاستعماري، وهو ادعاء فاقد لسمة التفكيك أصلاً، ناهيك عن إمكانية تركيب صورة موضوعية عن الشرق، ولم يكن هذا التوصيف الخطي لشخصية نابليون فقط، بل حتى لشخص شامبليون.

لذلك أجده يصنع عن نابليون سياقاً استيهامياً مغرضاً، وناعماً، وتبريرياً لحتمية الوجود الفرنسي كمحرض للتحديث، وتوصيفه بأنه قدر لا بد منه، تلك الجبرية أعلت من شأن الآخر الاستعماري، وأضمرت الشرق، وجعلته في موقعية الخاضع.

ويتقرر هذا السياق الاستيهامي من خلال نقولات عبد الله إبراهيم الانتقائية والانطباعية، يقول مثلاً ناقلاً عن أحمد حسن الزيات: «فإن الزيات يعزو كل تلك الأعمال لـ: «البطل العظيم» فيقول: كان ذلك كله وقوداً جزلاً للنفس الذي ألقاه نابليون بمصر، ونفخ فيه محمد علي فذكا، واشتعل، وامتد لهيبه إلى الشام، وسافر في بلاد العرب، فأيقظ النيام، وبدد الظلام»[1].

(1) المرجع نفسه، ص31.

ولم يقف الموقف التبريري لما يسميه تفكيكاً للخطاب الاستعماري عن حضوره في الثقافة، بل إلى حد القول أنه لولا المستشرقين لما انتشرت السرديات العربية، وهي صورة مشبعة من الداخل بالولاء، ولولاهم لما اتسعت دائرة تلقي المرويات الشعبية العربية.

وهو تفكيك يفقد من جهة رؤيته العلمية، حيث إنه جعل الاستعمار ناعماً جداً في صورتين:

- صورة الفاتح الدافع للتحديث، صورة المخلص.
- صورة المعلم.

ولكنه لم يعرض للوجه الحقيقي للاستعمار في صفحاته -47- التي خصصها لبحث «تفكيك الخطاب الاستعماري»؛ أي: أنه لم يتطرق إلى الأوجه الحقيقية التي أدت إلى ترسيم السرديات الغربية على حساب السرديات المحلية، أي: لم يتطرق إلى عامل القوة الاستعمارية في استبعادها للثقافة المحلية.

فالسرد في محصلته حامل لمضمون تاريخي ووجداني لشعب ما، وهنا يسلخ عبد الله إبراهيم دلالة الاستعمار على النماذج السردية التي رسخها في الوعي بإثارته لبدائية السرديات العربية ليقرر انتصاره حاضراً في ثقافة الأمة المستعمرة.

وهذا ما عبر عنه مالك بن نبي حيث يقول: «إن كلمة استعمار هي أخطر سلاح يستخدمه الاستعمار، وأحكم فخ ينصبه للجماهير، وبهذا يغير من الشعارات المثيرة؛ ليتمكن الاستعمار من وضع الطابع البدائي على سياسة البلاد المستعمرة، ليقرر بنفسه بذلك انتصارات الحاضر والمستقبل»[1].

والملاحِظ لأطروحة عبد الله إبراهيم يجدها منفعلة ووجدانية، تطلق العناوين في شكل تهويلي في غير تراتب منطقي، ولا تصوير لوضعية المركز

---

(1) بن نبي، مالك، الصراع في البلاد المستعمرة، دار الفكر، دمشق، ط9، 2009م، ص28.

في تلك الفترة، فمن جهة يتحدث عن ترسيخ للنموذج السردي الغربي، ومن جهة أخرى يغالط السياق التاريخي العام، ويتحدث عن الاستعمار بشكل فيه كثير من التسامح، ويفرغه من مدلول القوة القائم في عضده.

هذا التفكيك هو أقرب إلى إعادة إنتاج سياق تاريخي خارجي، وليس داخلياً، مما أفقد فكرة عبد الله إبراهيم عمقها التحليلي، حيث تميل إلى التجميع والوصف منها إلى التفكيك، فلم يبين كيف يمكن للاستعمار أن يتهدد لحمة النسق الثقافي، أن ينتزعه ويقيم محله نسقاً آخر.

ولعل هذا الأخير هو الذي مارس سلطانه على السرد العربي من لحظة تأسيس نسق سردي جديد، نتج عن فاعلية الموجه الاستعماري، وانتشاره في فضاء الثقافة العربية، غير أنه من غير الممكن الحديث عن قطيعة جذرية في موضوع النسق السردي التقليدي.

فما حصل هو وجود تحول إلى الأشكال السردية الغربية نتيجة عامل مهم، وهو عنصر المقاومة، الذي يتطلب التعرف البطيء على الآخر، وهو تعرف مفروض ومكلف انجرت عنه ضريبة باهظة أدت إلى أن «تعرضت الأنساق الأدبية لتحول عميق في العالم العربي نتيجة للتأثير الذي مارسه الأدب الأوربي، فصار الحريري رمزاً لكتابة لا يجب إعادة إنتاجها، نكتب ضد الحريري»[1].

ولقد وضح عبد الفتاح كيليطو هذا التحول من منظور أكثر دقة «لم يعد العرب يتعرفون على أنفسهم في القوة التي تعكسها عنهم المقامات، بل قد حصل لهم أن يتساءلوا كيف استطاع مثل هذا المؤلف في الماضي أن يثير كل هذا الإعجاب... هذا الانقلاب في الموقف إزاء الحريري بدأ انطلاقاً من اللحظة التي اكتشف فيها العرب الأدب الأوربي»[2].

---

(1) إبراهيم، عبد الله، السردية العربية الحديثة، بحث في البنية السردية للموروث الحكاني العربي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط2، 2000م، ص102.

(2) المرجع نفسه، ص103.

إن مثل هذا الحكم يعبر عن حالة الشرخ الرهيبة في الثقافة العربية، بين كوننا جوهراً في العالم القديم وبين كوننا شكلاً في العالم الحديث، ولعل هذا الشعور المقلق هو الذي أدى إلى إنتاج أدب غريب عن الواقع، أدب ينبت من كتف الترجمة، وهو نوع من الأدب المهجن حيث تم فيه السطو على الأدب الغربي؛ ليتناسب حالاً مع الأساليب الفنية العربية، هذا ما دعاه البعض بالتعريب مع محاولات الطهطاوي، والمنفلوطي.

وحتى في حديثه عن السردية العربية نجده يتحدث عنها بشكل مقلوب، حيث يورد مقدمة عن مفهوم السردية عند الغرب، ليمضي إلى المفهوم الإشكالي حول المرويات الشفهية العربية، مما يوحي بمصادرة على المطلوب.

حيث يورد مقدمة بسيطة عن مفهوم السرد، ليلحقه بنتيجة تقريرية مفادها أن «السرد العربي ينتمي إلى السرود الشفاهية، فقد نشأ في ظل سيادة مطلقة للمشافهة، ولم يقم التدوين الذي عرف في وقت لاحق لظهور المرويات السردية، إلا بتثبيت آخر صورة بلغها المروي، الأمر الذي يؤكد قضية تاريخية مهمة، وهي أن السرديات لم تمثل سوى المرحلة الأخيرة التي كان عليها المروي قبل تدوينه»[1].

ويعرض هنا لموانع الكتابة في تاريخ صدر الإسلام وأسبقية المشافهة على الكتابة، ويعطيها تفسيراً ضيقاً محدوداً مرتبطاً بسبب ديني، وهنا نتساءل: كيف كانت تلك السردية قبل الإسلام؟ لما لَمْ نؤسس لتدافع نكتب فيه مروياتنا، إذا كان الإسلام هَارِداً للكتابة مُعلياً من شأن الشفوية، فماذا عن مرحلة قبل الإسَلام، ما هي الموانع الكبرى؟

لقد أغرق كثيراً في تفسير الكتابة وموانعها في صدر الإسلام، وكأن تاريخنا العربي بدأ مع رسالة محمد ﷺ، فلم ينفذ في تقديري إلى حقيقة

(1) المرجع نفسه، ص24.

المكامن الحقيقية لمسألة تعطل الكتابة في تاريخنا العربي، سوى من السبب الديني الذي علقت به الانتكاسة.

مع العلم أن نهي الرسول ﷺ عن كتابة الأخبار كان لسبب قوي ووجيه خاضع لسياق مخصوص، متعلق بتدوين النص المحوري في الثقافة. هذا النهي الذي يمتد حتى نهاية فترة حياة الصحابة، ولكن سرعان ما تتآكل هذه الخصوصية لتلج الثقافة العربية مرحلة التدوين في الفقه، والحديث، والسير، والأخبار.

فمسألة الكتابة، في تقديري، مرتبطة بعدد من الجوانب الحضارية، حيث لم نكن أمة لا تهتم بهذا التحديد على الإطلاق، بل ظهرت أبحاث تثبت عكس الفرض الذي ذهب إليه عبد الله إبراهيم، فالكتابة متعلقة أساساً من وجهة وجودية بالمجتمعات المدنية لحاجة المدينة إلى الدواوين.

تلك الحاجة التي تلازمت في تاريخنا العربي مع اتساع الرقعة، وكثرة الفتوح، ووفرة الغنائم والمكاسب، وحاجة الحاكم إلى توزيع الثروة، فالكتابة متعلقة بالمدينة وضرورتها، بعيدة عن المجتمعات البدوية وبساطة الحياة فيها.

ومجتمع الصحابة الأوائل على حاجتهم للكتابة إلا أنهم استهجنوها، خصوصاً أنه لم يرد من رسول الله فعل آمر بها، ليس على سبيل التحريم كما أفهمنا عبد الله إبراهيم، وإنما على سبيل تقديم الضرورات وتحقيق المصالح، لداعٍ أخلاقي اعتباراً أنه لم يَرِد عندهم سند تدوين المرويات على تدوين القرآن.

فكل هذا التهويل الذي يورده عبد الله إبراهيم لم يراع فيه شروط حاجة توطين الدين الجديد في النفس قبل توطينه في شكل كتاب، فالشفاهية أساس جوهري في المجتمعات البدوية لأنها مجتمعات متفرقة قبلية وعشائرية لا ينظمها عقد واحد.

أما الكتابية، فهي تبرير للنقلة التي آل إليها المجتمع العربي، من كونه قبائل متفرقة إلى اجتماعه على كتاب واحد، لما تحقق التفاعل، وارتبطت المصالح بالضرورة، فتحقق للقلم سلطانه داعماً لحضارة النص.

ولعل ذلك المنطلق هو ما جعل عبد الله إبراهيم يعزي تهميش الأشكال السردية إلى مركزية الوحي، التي جعلت المرويات نصوصاً هامشية من جهة، وجعلت الإسناد مشوباً بالتشكيك نتيجة الحرص الزائد عند علمائنا في تحقيق المرويات، وتعديلها بما يتوافق وروح النص، فغلب على المحدثين والرواة التشكيك في الرواية؛ لأنها تتعلق بنموذج ديني في الغاية، وهي تحقيق الصدق في الرواية لما يترتب عليها من أثر.

تلك الغاية تعبر عن حاكمية السلطة الجديدة، سواء للمرويات الكبرى أو المرويات الهامشية المناوئة للسلطة الرسمية، كمرويات الشعوبية والخوارج وغيرها من الفرق الإسلامية التي كانت بحاجة إلى الذب عن مصالحها، وهي من عَددَت المرويات، وجعلتها مختلفة من حيث قوة وضعف الإسناد.

1-3- السردي والشعري، النسق السياسي:

سعت بعض الخطابات العربية إلى التأسيس في المُختلف، ولكنه في الغالب تأسيس -من وجهة نظري- تجميعي موسوعي فاقد للسمة النقدية التي تحقق التجاوز المطلوب، حيث ما زال يغلب على باحثينا الجمع لا النقد، فلو طرحنا قضية الشعر والسرد لوجدنا أن الدراسات المطروحة لم تقف على هذه القضايا باعتبارها إشكاليات راهنية، تحاول أن تستأنف الثقافي بما هو مشروع لحظوي يساهم في الدفع العام للمنظومة الثقافية؛ لأنه لا يتحقق التحديث على المستوى الثقافي فحسب بقدر ما نطلب تحقيقاً على مستويات متعددة، وكلها تشكل الحداثة التي نقصدها، وهي التثوير الكلي في المنجز المعرفي.

وتشكل الجماليات أس الحداثة التي تساير المطلب العام من إعلال العقل باعتباره بؤرة الحكم بالمفهوم الكانطي؛ لأن التضافر الجمالي، والعقلي يؤدي بنا إلى الإصلاح الكلي للعمران البشري، وسأطرح هنا تساؤلاً مهماً أحاول من خلاله أن أتعرف على الأنساق الثقافية التي وقفت وراء ازدهار الشعر في مرحلة ما، وخفوته في مرحلة أخرى.

ونريد ابتداءً أن نجد أجوبة مقنعة لدى نقادنا المعاصرين الذين انساقوا وراء طروحات تقليدية لم تضف جديداً للمنظور العام حول الشعر، بل لم تطرح إشكالية الشعر باعتباره ناظماً للثقافة العربية، فلماذا لم يعد يشكل ذلك الوعاء الذي كان له في الماضي؟ لماذا أصبحت الأشكال السردية، مجازاً، البديل الذي أزاح الشعر عن منظومة الثقافة العربية؟

الشاعر في قبيلته، يعد، بلغة العصر، الناطق الرسمي باسم المؤسسة، السلطة الممثلة للقبيلة، قال أبو عمرو بن العلاء: «كان الشاعر في الجاهلية يقدم على الخطيب لفرط حاجتهم إلى الشعر الذي يقيد عليهم مآثرهم، ويفخم شأنهم، ويهول على عدوهم، ومن غزاهم، ويهيب من فرسانهم، ويخوف من كثرة عددهم، ويهابهم شاعر غيرهم، فيراقب شاعرهم، فلما كثر الشعر والشعراء، واتخذوا الشعر مكسبة، ورحلوا إلى السوقة، وتسرعوا إلى أغراض الناس صار الخطيب عندهم فوق الشاعر»[1].

وتعكس حال الشاعر حاجتهم إلى الشعر؛ لأنه المنظومة التي يختزنون فيها نظام حياتهم الوجودي والثقافي؛ لأن الشعر، بتعبير أرسطو، أكثر فلسفة من التاريخ، فحين قال أرسطو هذه المقولة: «لم يكن يعرف أننا أمة تختزن كل وجودها النفسي والذهني في داخل القصيدة. والعربي الذي يعيش في بيت الشعر(بفتح الشين) جسدياً، كان يعيش فكرياً ووجودياً في بيت الشعر(بكسر الشين)، ولذا كانوا يقولون: «بيت القصيد» قاصدين لب القول، وخلاصة الخلاصة، وظلوا على مقولة: المعنى في بطن الشاعر؛ إشارة إلى أن الشعر هو صدر المعاني، وهو مخزن المعرفة، ولقد كان وما يزال هو ديوان العرب الذي فيه سجلهم، وخلاصة رؤيتهم»[2].

---

(1) الجاحظ، أبو عمرو، البيان والتبيين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 2003م، ج1، ص ص166-167.

(2) عز الدين، حسن البنا، الشعرية والثقافة؛ مفهوم الوعي الكتابي وملامحه في الشعر العربي القديم، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، ط1، 2003م، ص9.

ولعل دارس النظرية الشعرية في تفاعل العربي مع القصيدة راجع كما قال ابن رشيق القيرواني إلى «أن الكلام العربي كان كله منثوراً، فاحتاجت العرب إلى الغناء بمكارم أخلاقها، وطيب أعراقها، وذكر أيامها الصالحة، وأوطانها النازحة، وفرسانها الأمجاد، وسمحائها الأجواد، لتهز أنفسها إلى الكرم، وتدل أبناءها على حسن الشيم، فتوهموا أعاريض جعلوها موازين الكلام، فلما تم لهم وزنه سموه شعراً؛ لأنهم شعروا به، أي: فطنوا»[1].

وشكلت القبيلة، ومن ورائها الشعر، العناصر الأولى للعقل العربي، فالقبيلة هي ما يمكننا أن نسميه اليوم المؤسسة، السلطة، والشعر هو الحامل الثقافي لهذه المؤسسة، ذلك أن كثيراً من الدارسين لا يرى في الشعر سوى الذائقة الجمالية، لكن البعد الجمالي ما هو إلا سمة سطحية، أو لازمة ضرورية من المقومات التي يختزنها الشعر باعتباره نظاماً ثقافياً مهيمناً على الوعي العربي، والحامل للأبعاد الوجودية والثقافية، وجدلية الشاعر مع الله، والإنسان، والطبيعة.

إن السؤال الذي أطرحه، ها هنا، ليس متعلقاً بالقبيلة تابعاً لنسق أعلى؛ وهو البادية، وإنما يتعلق بسؤال: ما النسق المهيمن الذي يقف حول هيمنة الشعر في الأدب العربي القديم، وهيمنة السرد في الأدب العربي المعاصر؟ على الرغم من أنني لم أجد أجوبة مقنعة لدى نقادنا المعاصرين على ظاهرة ضعف السرد العربي في العصور المتقدمة بالقياس مع ظاهرة الشعر، التي كانت أغلب الدراسات تدور حولها، وهذا في تقديري راجع لسبب أساسي ومهم، هو النسق السياسي الذي دفع منظومة الشعر إلى الانتشار.

بل لا يقف النسق السياسي عند الأقاويل الشعرية فحسب، بل يمتد إلى ازدهار الأشكال السردية في النقد المعاصر كذلك، لعل هذا الطرح هو ما

(1) القيرواني، ابن رشيق أبو علي الحسن، العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، تحقيق صلاح الدين الهواري وهدى عودة، دار مكتبة الهلال، بيروت، ط1، 1996م، ج1، ص12.

يعكسه أدونيس حين قال: «إن معظم الشعر العربي كان بضاعة تباع للخلافة، ألا تباع الثقافة العربية اليوم لخلافة اليوم؟!»[1].

إن السلطة السياسية في مسارها التاريخي تُولد، كما يقول ميشال فوكو، أنظمة للرقابة والاستعباد كحافظ على بنيات التعاقدية التي تبقى مهيمنة على النظام الحضاري بصفة عامة.

إن عديد الآراء النقدية التي تناولت اهتمام العرب بالشعر راجعة، أساساً، إلى تعلق الجبلة العربية بالموسيقا الشعرية اللصيقة بالمشافهة، والمنعشة للذاكرة؛ لأن الشعر أقرب إلى المحفوظ، ومن ثم إلى زمن طويل عاشت العربية على مرحلة شفاهية طويلة عززت الشعر كلون موسيقا عضد الذاكرة التاريخية.

لذلك أصبح أصح علومهم، وبهذا أصبح الشعر أورغانونهم الحافظ لثقافتهم، وعاداتهم، وتقاليدهم، وارتبط الشاعر عندهم بالقبيلة والسلطان؛ لتُرسم ملامح العقل المؤسساتي السلطوي العربي المتقدم، أو المشير إلى العلاقة الوطيدة بين الشاعر والسلطان، لأن الشاعر فاعل معرفي يشكل سلطته الثقافية نتيجة توحده بالسياسي، السلطان نتيجة الفحولة التي اكتسبها نتيجة شرعية الدفاع عن نظام القبيلة، ثم ثقافة المؤسسة، الحاكم، السلطان فيما بعد، ولعل هذا ما يبرزه دور الشاعر في التاريخ السياسي والعربي.

ولعل علاقة السياسي بالشاعر هي ما يقف عنده جابر عصفور في كتابه (**مفهوم الشعر**) حين يتحدث على لسان ابن طباطبا مشرحاً واقع الشعر في عصره، ذلك أن ابن طباطبا تحدث في كتابه (**نقد الشعر**) عن أزمة أو محنة يعيشها الشاعر المحدث في عصره، حيث أرجع أسباب هذه المحنة إلى الأغراض الشعرية المتصلة بالسلطة.

يقول: «وترجع أسباب هذه المحنة إلى الوظيفة الاجتماعية للشاعر، وما

---

(1) أدونيس، كلام البدايات، دار الآداب، بيروت، ط1، 1989م، ص158.

فرضته من قيود على نظم الأغراض المتصلة بالسلطة التي يتوجه إليها الشاعر بشعره سواء مادحاً لها، أو هاجياً لأحداثها، أو راثياً من مات ممن يمثلها»[1].

ويلفت الانتباه إلى أن علاقة الشاعر بالسلطة قد تحولت على نفسها، من كون أن الشاعر كان يعبر عن هويته الشعرية متفاخراً، ومادحاً لقبيلته، وهاجياً لغيرها.

لكن حين ارتبط الشعر بالتكسب أصبح الشاعر يكتب القصيدة تحت الطلب، دون أن تكون لها علاقة بقناعته، وفي هذا يقول جابر عصفور: «ولكن هذه العلاقة بين الشاعر القديم والسلطة الحاكمة قد تغيرت في عصر ابن طباطبا، فمن ناحية لم يعد ممثلو السلطة يقبلون من الشاعر إلا ما يوافق قناعتهم لا قناعة الشاعر، وبالتالي ما يوافق مصالحهم الخاصة لا تصورات الشاعر»[2].

والمدقق في الشعر العربي يجد أن القول الشعري المهيمن فيه هو مقول المديح أحد أقوى الأقاويل الشعرية في ديوان العرب، والمديح مقول سياسي، حيث يقف الشاعر في بلاط الحاكم أو الخليفة من أجل أن يعدد أوصاف الفضل فيه، وهذه عادة ورثها العربي كابراً عن كابر، فكانت القبائل تحتفي بشعرائها الناطقين بأمجادها، والعادين لأنسابها.

ولا تكاد تنفصم هذه الرؤية عن العربي، فهي صفة مكينة فيه تلتصق به التصاق اللحم بالعظم، بل هي مُتَقوم فحولته في العلو بشأنه وشأن قبيلته، وهو مطلب سياسي باعتبار الكل الذي بنى له اعتباراً جمالياً أنضج التقاليد والعادات الشعرية فيما يشبه المؤسسة، التي أصبح من الممارسة التقليدية للسلطة، ولا يزال هذا السياسي فاعلاً في عضد الشعر إلى الآن.

---

(1) عصفور، جابر، مفهوم الشعر، دراسة في التراث النقدي، دار الكتاب المصري، دار الكتاب اللبناني، القاهرة، بيروت، ط1، 2003م، ص270.

(2) المرجع نفسه، ص27.

ولقد أشار عبد الله الغذامي في كتابه (**النقد الثقافي**) إلى هذه المسألة قائلاً: «إذا كان هذا النموذج الشعري الأكثر شعبية في مرحلتنا هذه، فهل نلوم النماذج الاجتماعية والسياسية، إذا كانت الثقافة ذاتها هي النموذج الدكتاتوري الطاغي، والمنفرد، والنافي للآخر...؟ أو ليست الثقافة الشعرية باعتمادها لنموذج الفحل هي التي تؤسس وتُنَمذج صورة الطاغية في الذهنية الثقافية متوسلة بالجمالي والمجازي لتمرد نماذجها، وتجملها في ذائقتها»[1].

وعليه فإن الطاغية/ الشاعر/ الفحل، إنما هو مركب سياسي/ أدبي/ تاريخي نتيجة تعاضد التقاليد الشعرية مع السلطان، لتبرير الحاجة إلى الفحل الشعري تحولاً معرفياً للنظام المتراكم بالقوة في النظام الثقافي، وفعلاً من خلال الحدثيات الشعرية، الشعراء، وأدت هذه المفاهيم إلى تكون ما نسميه: المؤسسة الأدبية.

وكل ما يخالف هذه المؤسسة يتعرض معرفياً واجتماعياً إلى الإقصاء والاستبعاد على غرار ما حدث للشعراء الصعاليك الذين تم استبعادهم سياسياً، وثقافياً.

ولعل -فيما أتصور- ازدهار الأشكال السردية في النقد المعاصر؛ الرواية خصوصاً، راجع إلى ذلك التحول المعرفي للمطلب السياسي، ذلك أن الإنسان العربي المعاصر تحول على لسانه القديم من خلال تشكل الثورات البرجوازية والبروليتارية، وقلبها للنموذج الثقافي المهيمن، الشعر لصالح الرواية، لغلبة الهجاء على المديح، والهجاء أليق بالرواية عنه إلى الشعر، ذلك أن السلطان العربي لقرون عمل على استبعاد الأشكال السردية؛ لأنها تحمل نقداً لاذعاً للنظام السياسي، وهذا -في تصوري- يدلل على انسداد الحاجة لتطور فن المقامة.

(1) الغذامي، محمد عبد الله، النقد الثقافي؛ قراءة في الأنساق الثقافية العربية، المركز الثقافي العربي، المغرب - لبنان، ط1، 2000م، ص ص268-269.

ربما قد لا ترقى هذه المطارحة إلى امتثال الشكل السردي جمالياً، إلا أنني أعتقد أن الجمالي رهين السياسي، بل ربما وصف بالجميل هو ما رسخه النظام السياسي، سلطة المؤسسة.

وكانت طبيعة الخلافات السياسية بداية هي من أوردت الشعراء على هذا القول الشعري، سواء المديح والهجاء، وهما مقولان مشفوعان بالرد على الخصوم من الملل والعقائد المختلفة، وهذا باب واسع في شعرنا العربي نجد فيه الحماسة، النقائض... وكلها إلى قول المديح والهجاء، ولقد أهمل الباحثون هذا الجانب الذي لنا ميزة الإشارة إليه، وذلك من وجهين:

- الأول وجه عربي خالص مردود إلى انغلاق الشعر على مقال الفطرة العربية بدافع الحمية والعصبية، وهو دافع في المحصل سياسي لصيق بالذود عن الأنساب والأحساب كقول جرير:

أبني حنيفة أحكموا سفهاءكم إني أخاف عليكم أن أغضبا

وقول حسان بن ثابت -رضي الله عنه-:

لنا في كل من معد سباب أو قتال أو هجاء
فنهجو بالقوافي من هجانا ونضرب حين تختلط الدماء[1]

- والوجه الثاني يوناني، حيث تأثرت البلاغة العربية بالبلاغة اليونانية، منذ ترجمة كتاب: (**فن الشعر**) لأرسطو، ولا نغفل أن الشعر اليوناني في الشكل إنما يقوم في صلب الديمقراطية اليونانية.

حيث جعلت الشعر العربي يتصلب على إرادة مزاحمة الخصوم، والذود عن العقائد خصوصاً في القرون الهجرية التي توسعت فيها الحاضرة الإسلامية، وانتشرت الملل والنحل، وتكاثر الهجاء ضد المديح لبيان أحقية هذا على ذاك.

---

(1) الشنقيطي، محمد الأمين بن مختار، مذكرة أصول الفقه، الدار السلفية، الجزائر، (د.ت)، ص7.

2- النقد الثقافي، النسق المغلق والمفتوح:

2-1- الشعرية والتأويل الثقافي:

لم يتخلص الناقد من الأسوار التي سيجتها الثقافة، وجعلتها أشبه بخط «موريس»[1] محفوفة بالألغام، على الرغم مما يدعيه هذا الناقد أو ذاك أنه يحرر المعنى، فتلك فضيلة ينتسب لها كثير من النقاد، لكنها أكبر معتقل اختزن الثقافة العربية، حتى أدونيس نفسه تنبه إلى هذه الإشكالية الجسيمة حين يقول: «وبعضهم يرى على العكس أن التغيير هو أولاً تغيير في المعنى يفصح عنه الشكل، وهذا لا يتم إلا بتحرير المعنى وفقاً للعبارة العميقة للسيدة الناقدة «أسيمة درويش» تحرير من المرآة نفسها ومن سياقاتها، وهو تحرير يتيح توليد معان جديدة، تنبجس منها صور جديدة للإنسان في علاقاته بالآخر، وبالكون وأشيائه»[2].

فالتحرير الأول هو دفع استمرار ضمني للاسترقاق التقليدي؛ لأن هدفه إصلاح المنظومة الشعرية ليس أكثر من اشتغال على نسقها الداخلي، بينما طريق أدونيس هو محاولة الخروج عن كل نظام اختزن الذات واستعبدها نحو إيجاد سبل جديدة، ورؤى أخرى.

لذلك قال: «وأنا شخصياً ممن يتبنون هذا الموقف الثاني، وممن يعملون على التأسيس له في الكتابة العربية، ويمكن وصف الموقف الأول بأنه إصلاحي، أما الثاني فهو موقف تأسيسي»[3].

يبدو أدونيس من الوهلة الأولى كائناً تراثياً غائراً ومتوغلاً في العبارة التراثية، متجولاً عميقاً في الأذكار الشعرية العربية القديمة؛ لذلك استطاع أن يكشف العمق الشعري الذي يعكس عمق الذات العربية التي تعبر عن رؤية

(1) وهي الأسلاك الشائكة التي مدتها فرنسا الاستعمارية على طول الحدود الشرقية الجزائرية؛ لمنع الإمدادات عن الثورة في الداخل.

(2) أدونيس، موسيقى الحوت الأزرق، دار الآداب، بيروت، ط1، 2002م، ص81.

(3) المرجع نفسه، ص81.

مستكينة جامدة نتيجة تسلط النمط، القاعدة الشعرية، الرسم الخارجي، العمود الشعري على المزاج الشعري العربي؛ الذي لم يجد سبيلاً إلى تحريك الممكن الشعري؛ لأن الشاعر العربي لم يتجاوز في تصوره طبيعة صلاحية النموذج التي ترسمها التقاليد الشعرية المتوارثة.

لذلك يتحمل أدونيس قراءة هذه الطبقات التاريخية لتشكيل وعي جديد بالمسألة الشعرية، وهو مرتبط بوضع الشعر ضمن الإطار الكوني الضامن لتجديد تلك العلاقة، وصرفها بما يتوافق وروح التجديد يقول: «يؤسس هذا الوعي لقراءة جديدة لشعرنا في حركيته التاريخية والجمالية، وفي علاقاته مع الشعر الكوني، قراءة تكشف ما لم يقدر النقد الذي عاصره، أو واكبه، أن يكشف أبعاده الإنسانية والجمالية في منظور كوني، ومستويات كونية تكشف كذلك اختلافه وائتلافه مع جماليات الشعر العربي عند شعوب العالم»[1].

لذلك يعيد صياغة هذه العلاقة من خلال دراسة الأنساق المسببة لارتكاس التساؤل الشعري كافة، ضمن أسئلة الثقافة العربية.

ويمكننا أن نرسم خطاطة مبدئية تكون مقدمة أولية لقراءة «الذات العربية»، في ثقافتها من كونها ذاتاً متشعرنة من خلال السمات العامة؛ لتحول الذات في تاريخها الثقافي المستلب هناك:

- استيلاب داخلي من خلال السكون على القالب الشعري.
- استيلاب خارجي ناتج عن تحديث القوالب في ثقافات أخرى، ومن خلال التساكن في مركزية جديدة.

لذلك لا يمكن، في تصور أدونيس، أن نتصور هوية دون أن تكون متراكبة في الآخر، أو في حالة تعالق مع الآخر، يقول: «ليس الآخر بالنسبة إلي مجرد عنصر للحوار، وإنما هو عنصر تكويني من عناصر الذات، وإذا كانت هوية الإنسان في فرديته، وكان الإبداع هويته الحقة.

(1) المرجع نفسه، ص85.

فإن هذه الهوية مفتوحة بلا نهاية، وهي أبداً في تعالق مع هويات الآخر، إنها سيرورة متواصلة، وبقدر ما يكثر انفتاح الذات على الآخر في شتى أنواع الانفتاح، فإن الهوية تزداد غنى»[1].

لذلك فتحُ سؤال الإبداع لا يتم إلا بنقاش سؤال الثقافة عامة، وهذا يتطلب وعياً عميقاً بإشكالات الماضي والراهن، بل يجعل الراهن هو من يحدد مسار تلك اليقظة؛ لأن جزء إبداع ما هو عنصر في تكوين أكبر منه، وهو الثقافة، والثقافة جزء في نظام الكون؛ لذلك تم وضع الحراك الشعري ضمن الرهان الثقافي العام.

ويلاحظ أدونيس سمة غالبة طبعت النسق العام للثقافة العربية، وهي الانحطاط، ليس على مستوى واحد بل على جميع المستويات؛ لذلك حينما أراد قراءة الشعر العربي، وأكثر الردات التي حصلت على مستوى الذائقة الشعرية، يقول: «فرجعت إلى الشعر الجاهلي، الأصل الأول للثقافة العربية وللرؤيا الشعرية العربية، أعيد دراسته وتحليله، فتبين لي أن النقد العربي القديم، ويتابعه في ذلك النقد الحديث في معظمه يقدم عنه صورة تفتقر إلى الكثير من الدقة؛ لكي لا أقول أنها صورة خاطئة، فهو يربط عضوياً بالقبيلة وقيمها، ففي الشعر الجاهلي نفسه نجد بذوراً قوية لحركة إبداعية خرجت على القبيلة وقيمها السائدة، وتتمثل هذه الحركة بشعر الصعاليك خصوصاً، وتشهد لها قصائد لامرئ القيس، وطرفة بن العبد، ولم تكن هذه الحركة خروجاً وحسب، وإنما كانت تحاول أن تطرح بديلاً»[2].

بمعنى أن الذات العربية حملت تداخلاً عنيفاً بين الحداثة المعززة لقيمة الأنماط الكلية، وبين التحول أو الحداثة الدافعة للثورة على القديم، أو شهوة قتل الأب؛ لذلك يمكن أن يشكل الإبداع جديداً ينم عن تصدع داخل

(1) المرجع نفسه، ص287.

(2) أدونيس، الثابت والمتحول، دار الفكر، بيروت، ط5، 1986م، 2/ 19.

الكلي الثقافي؛ لذلك فالقصيدة الجيدة عنده ليست تلك التي تحافظ على المتخيل الشعري العام، بل: «إن القصيدة العظيمة حركة، لا سكون، وليس مقياس عظمتها في مدى عكسها أو تصويرها لمختلف الأشياء والمظاهر الواقعية، بل مدى إسهامها بإضافة جديد ما إلى هذا العالم»[1].

ولا يمكن أن يتحقق الإبداع الصلب إلا إذا توافرت الرؤيا الكلية للكون والإنسان، من خلال إعادة تجديد تلك العلاقة، يقول: «لعل خير ما نعرف به الشعر الجديد هو أنه رؤيا، والرؤيا بطبيعتها قفزة خارج المفهومات السائدة، هي إذاً تغيير في نظام الأشياء، وفي النظر إليها، هكذا يبدو الشعر الجديد أول ما يبدو تمرداً على الأشكال والطرق الشعرية القديمة»[2].

وما زاد تلك التراتبية هو الاعتصام داخل نظام طقوسي يعزز المقولة الآنفة للتدليل الشريعي في الحفاظ على وحدة الإنسان، والمحافظة على نسق الشعور، فالاعتصام داخل الأمة الواحدة بالحفاظ على نصوصها يشكل قوالب تفرغ كل المحمولات خارج هذا الإطار، وتعدّ أي خروج عن هذا النسق العام مُروقاً وكُفراً بما فيه النظام الشعري؛ الذي أصبح نصاً شارحاً تتداخل فيه العبارة الدينية الموجهة لمزاج الأمة الكبير، بل أصبح الشعر مجرد تابع للنسق الأعلى، النص الديني الذي زحزح مكانة الشعر.

وهكذا يتم إفراغ الإنسان لصالح قوة أعلى، وتترسخ عادات في شكل واجبات قهرية في فضاء ثقافي تنقلب فيه الموازين للتبعية لارتباطه بالصلاح، وقيمة الفضيلة:

وكل خير في اتباع ما سلف وكل شر في ابتداع ما خلف

يقول أدونيس: «وحين يؤكد النقد التقليدي الشعري على عدم الخروج عن العادة؛ فإنه يؤكد على نفي الشاعر، أي: نفي باطن الإنسان توكيداً

(1) أدونيس، زمن الشعر، دار الفكر، بيروت، ط5، 1986م، ص11.
(2) المرجع نفسه، ص9.

للظاهر السائد، فليس عقل الشاعر أو رأيه يقرر حسن الشعر أو قبحه، وإنما العادة هي التي تقرر، فالعادة هي الشرع الآخر»[1].

ونلاحظ تلك التراتبية التي شكلها المقدس لارتباطه بالهدف الديني، فكل ما خلا الارتباط فقد خرج عن الفضاء العام للإسلام بالمفهوم الأخلاقي لما يتسم به الشعر.

ولأن الشعر ولج الجانب التعليمي التربوي أصبح حاضاً على الفضائل، ومعاقراً للتهذيب الأخلاقي، ومنه فقد الشاعر مكانته لصالح الفقيه، بل وأصبح الفقيه رمز الحضارة، وهيمن الفقه على طابعها العام، فالفقيه: «مرتبط بأمر ثابت موجود قبله هو الشريعة، ومهمته هي تفسيره، والمحافظة عليه، وقد طبقت النظرة الفقهية بأصولها وفروعها على الحياة الشعرية»[2].

أضعف هذا التحليل النقدي القدرة النقدية بعضها ببعض، حيث يفسر الفرع الأصل، ويعود الأصل على الفرع شرحاً، ووصفاً، وتعليقاً، لا تأويلاً لإيجاد محرك يدفع السكون، بل لترسيخ الجمود، وتعزيز يقينه، ودعمه بحراس جدد.

وهكذا تعزز النسق الجديد لتأسيس الغلبة على القيم الجاهلية القديمة، وحصل اضطراب نتج عن خلخلة عنيفة في القيم الشعرية العربية بين القيم الإسلامية، والجاهلية أنتج صراعاً جديداً بين النسق القبلي للشعر، وبين النسق الإسلامي الجديد.

فجعل هذا الاهتزاز دوماً سؤال الإبداع يعاني مشكلة الأصول؛ يقول عبد الله الغذامي معلقاً على هذه البلبلة: «هنا تبرز شهوة الأصل عند أدونيس بوصفها قيمة جوهرية جرى طمس جوهريتها، وإفساد أصالتها بأيد تحكمت بالإبداع، والفكر، والتاريخ حتى اختلط مفهوم الأصل على مفهوم التقليد، وانطمس الجوهر، ومهمة أدونيس المعلنة، هنا، هي في الشروع بقراءة

(1) أدونيس، الثابت والمتحول، 1/ 53.
(2) المرجع نفسه، ص ص74-75.

جديدة لما مضى، وهي قراءة تعني إعادة التملك المعرفي لأصولنا الثقافية بعامة، ولأصولنا الشعرية بخاصة»[1].

لذلك يعمل أدونيس على اختراق ما يعيق حركة الإبداع من خلال الوقوف على المكرور والطارئ في التاريخ الإبداعي العربي بفتح النسق الشعري على جميع الاحتمالات الدافعة له[2]، والنقاط المانعة من الحركة؛ لذلك يقدم وصفة تدعونا للتخلص من الأمور التالية:

«1- السلفية: فالعقلية العربية في المجتمع عقلية سلفية، ينبع مثلها الأعلى من الماضي لا من المستقبل.

2- النموذجية: يقول ابن قتيبة: ليس لمتأخر القوم أن يخرج على مذهب المتقدمين.

3- الشكلية: الشعر ليس رؤيا، بل صناعة ألفاظ.

4- التجزيئية: القصيدة في العقلية السائدة أجزاء منفصلة، لا بنية متكاملة.

5- الغنائية الفردية: الشعر العربي غنائي فردي في مجمله.

6- التكرار: الثقافة العربية ثقافة إعادة وتكرار»[3].

كل هذه الأمور لا تدفع حركة نقدية جذرية بقدر ما تستنسخ كل مرة القديم ذاته، وهكذا تغالبت الذات العربية على بعضها، واستقوت السلفية في

(1) الغذامي، عبد الله، ما بعد الأدونيسية شهوة الأصل، مجلة فصول، المجلد السادس عشر، العدد الثاني، 1997م، ص11.

(2) يحاول أدونيس جعل الشعر معبراً عن قيمة الدنيوة، معبراً عن الحياة ذاتها بلذائذها المختلفة يقول: «إنه، لذلك أكثر من الزمن. أعني أنه يهدم الاستمرار الخيطي الأفقي التسلسلي، ويؤسس لحظة تتدافع فيها الأزمنة. يرفض الدخول في قياس وعادة، ولا يهرب كالريح. هذا الزمن - النشوة، يفصلنا عن زمن الأشياء، وعن زمن الساعات... الشعر بهذا المعنى، مكان الإنسان... والشعر هو في آن تجربة حب جاء أو يجيء، يبدأ ما أكمله الموت، والموت يكمل ما بدأه الحب».
أدونيس، النص القرآني وآفاق الكتابة، دار الآداب، بيروت، (د.ت)، ص176.

(3) أدونيس، زمن الشعر، ص22.

وجه التجديد، وبمجرد أن تأصلت الحواضر ظهرت ظاهرة أخرى هي النزاع بين العقل والنقل؛ فالأول ينتصر لسلطة المدينة الوافد الجديد، والثاني استمرار للمنظومة البدوية؛ التي نفكك بنيتها التراكمية في سؤال الإبداع.

يقول أدونيس: «نشأت على الصعيد لغة المدينة، مقابل لغة الصحراء، وسيطر الجدل تبعاً لذلك بين القديم والمحدث، بين عمود الشعر أو مذهب الأوائل من جهة، ومذهب المعاني المولدة والاستعارات البعيدة من جهة ثانية، أو بتعبير آخر بين المألوف المعروف والمخترع الغريب، ونشأت مقابل خصائص القديم خصائص جديدة للحديث»[1].

ونلاحظ هنا أن الثقافة العربية تجاذبتها مجموعة من الأنساق في المستوى الأفقي، رسمت معالمها الكبرى كما بينا سابقاً، والدافع الأساسي، وهَمها الحقيقي، هو تحقيق تواصل نقدي يعمل على مراجعة الثقافة من الداخل، وتمكينها من تجديد ممكناتها بإعادة رسم خريطة للوعي؛ انطلاقاً من تجديد النظرة للإنسان وللكون.

أي: حاولت تلك الدعوة الجديدة نقل الإنسان من نص التاريخ، لتحقق الكينونة وعيها بالزمن، ليصبح للثقافة زمنها الخاص، وهو الكفيل بتحريك الممكن الإبداعي فيها؛ لذلك لا يجب أن نتوقف عن التفكير مع هذه الثقافة وضدها في آن معاً، فـ: «الفكر هو جوهرياً نقد. حين نمنع النقد في المجتمع بحجة أو بأخرى، لسبب أو آخر، فنحن نمنع الفكر»[2].

وعليه؛ إن قراءة النص، ومحاولة فهمه تقودنا حتماً إلى معاينة إشكاليات القراءة، وما تفرضه على القارئ من صرامة، خاصة وأن النص لن يعرض نفسه للقارئ من أول وهلة، بل سيتمنع ويتدثر بألاعيبه اللغوية والرمزية الفلوتة المتمنعة.

---

(1) أدونيس، الثابت والمتحول، 2/ 203.

(2) أدونيس، النظام والكلام، دار الآداب، بيروت، ط1، 1993م، ص122.

وحده القارئ إذاً من يعيد الحياة من رحم السكون والركود، ولا يتم ذلك إلا من خلال فاعلية القراءة التي تنتج عن المتعة والتذوق، التي تعينها المنبهات العائمة على النص من كون العلاقة التي تحكم القارئ.

والنص، كما يقول السلوكيون، يقوم على أساس المنبهات، أو على قانون الشرط والاستجابة من خلال العلامات على النص، التي تستفز الخلفية الثقافية للقارئ، ومدى فاعلية هذه المنبهات في إثارة الرغبة، أو تحريك اللذة عنده؛ لأن العلاقة التي تكون بين النص والقارئ فيما يحدده ياوس: «تستبعد ما يسميه آيزر مع إيرفنغ كوفمان وضعية الوجه للوجه (face to face Situation) التي تطبع كل شيء من أشكال التفاعل الاجتماعي»[1].

ومن شروط تواصل القارئ بالنص أن يكون القارئ واعياً بالبنية الثقافية التي يطرحها النص: «وسيعتمد نجاح فعل التواصل هذا على الدرجة التي يؤسس فيها النص نفسه كعامل ارتباط في وعي القارئ»[2].

2-2- الفحولة الشعرية والإخصاب التاريخي:

القصيدة العربية مكون ثقافي، ساهم في تشكيل النظام المعرفي العربي، بل إنها ساهمت في تكوين العقل العربي -فيما يرى الجابري- وهنا يقول عبد الله الغذامي: «حينما قال أرسطو عن الشعر: إنه أكثر فلسفة من التاريخ، لم يكن يعرف الشعر العربي، ولم يكن يعرف أننا أمة تختزن كل وجودها النفسي والذهني في داخل القصيدة. والعربي الذي كان يعيش جسدياً في بيت الشعر -بفتح الشين- كان يعيش فكرياً ووجودياً في بيت الشعر -بكسر الشين- ولذا كانوا يقولون: بيت القصيد، قاصدين لب القول، وخلاصة الخلاصة، وظلوا

---

(1) شويريجن، فرانك، نظريات التلقي، ترجمة عبد الرحمن بوعلي، دار الجسور، المغرب، ط1، 1995م، ص75.

(2) علوي، حافظ إسماعيل، مدخل إلى نظرية القراءة، مجلة علامات في النقد، 1999م، المجلد العاشر، الجزء 34، ص94.

على مقولة: «المعنى في بطن الشاعر»، إشارة إلى أن الشعر هو مصدر المعاني، وهو مخزن المعرفة، ولقد كان -ومازال- هو ديوان العرب الذي فيه سجلهم، وخلاصة رؤيتهم»[1].

لقد تعين أن القصيدة العربية،أصبحت لنا بمثابة الجينوم الذي يحفظ الخصوصية، ويصون الهوية من الضياع، فهل استطاعت المناهج النقدية الغربية أن تستوعب النظام المعرفي للقصيدة، بل هل استطاعت أن تقرأ القصيدة العربية وفق مقولاتها وأنساقها، أم أنها بترت القصيدة عن سياقها الثقافي الذي أنتجها؟

وعليه اعتبرنا أن القصيدة مكون ثقافي، يقع عليه ما يقع على المنظومة المعرفية قاطبة، ونظراً لحالة الشرخ الرهيبة التي عاناها النص طويلاً، كان لزاماً أن نؤسس نقدياً لآليات مفهومية جديدة بديلة، تستوعب النص العربي قصيدة ونثراً.

فالقصيدة بتعبير «هايدغر» تمثل شكلاً من أشكال الفهم الوجودي؛ لأنها بيت الكينونة فهي تتجلى من خلال اللغة، من خلال بيت القصيد، أي: من التمظهرات المختلفة التي تحملها القصيدة.

فهل استوعب الإجراء الغربي القصيدة، هل فهم مقاصدها، أي استطاع أن يكشف محجوباتها ولامعقولاتها، أم أنه أوقعها في الشراك نفسه الذي وقعت فيه الثقافة الغربية؟

«من هنا لم يعد هناك مشروع ثقافي (حتى للتبعية) وإنما أدوات إجرائية تسعى لنقل التقنيات التي تتصور أنها قادرة على حل المشكلات»[2]؛ لأن مصطلح مشروع لم يخرج عن دائرة الاهتمام الغربي، فقد أصبح تابعاً لتكوين

(1) عز الدين، حسن البنا، الشعرية والثقافة، مفهوم الوعي الكتابي وملامحه في الشعر العربي القديم، ص9.

(2) حمودة، عبد العزيز، المرايا المقعرة، نحو نظرية نقدية عربية، مجلة عالم المعرفة، 272، ص21.

أكبر منه، وهو المركزية الغربية، وذلك للافتراض المبدئي الذي شكك في قدرة القصيدة أن تقوم نفسها.

فمجرد نفي الإمكانية عنها أدخل الذات في صراع مع موضوعها؛ لذلك انتفى الموجود كله لصالح الآخر، بحجة الحداثة «ليست الحداثة الشعرية من هذا المنظور مجرد بنى، وتشكيلات كلامية، فهي تفترض بدئياً، معرفة الشاعر العربي نفسه بوصفه ذاتاً، وبوصف هذه الذات لغة، وبوصف هذه اللغة أداة كشف، وإفصاح، وإيصال. هذه الإحاطة المعرفية بالذات، والتي هي الشرط الأول والبديهي لكتابة الحداثة تعبيراً عن الذات، إنما هي في الوقت نفسه الشرط البديهي للعلاقة الخلاقة مع الآخر»[1].

تخلق مقولة أدونيس الآنفة حركية على مستوى الموضوع الذي التبس غربياً، من أن القصيدة تموضعت غربياً في لحظة المقولة بالحداثة من البون المعرفي الشاسع بين المقولة الغربية للحداثة ومضامينها في المجتمع العربي.

وهنا نجد أن الشاعر العربي قد انسلخ عربياً عن أنساقه لصالح الغلبة التي انسحبت من النموذج الغربي بدعوى أن النتاج المعرفي قيمة جهد بشري، إن هذا التفكير على مستوى القيمة يخلق فوضى، والضبابية تكتنف الجهاز المفاهيمي، لا مكان اليوم للاتفاق لأننا مختلفون.

لذلك يعتقد أدونيس: «أن الحداثة لا تنشأ هجوماً. تنشأ إذاً في خرق ثقافي جذري وشامل لما هو سائد، وراء الحداثة رؤية شاملة لمشروع ثقافي حضاري شامل»[2].

إن القصيدة نظام ثقافي، حيث تنصهر فيه الملامح، أصبحت كغيرها من حلقات الثقافي تعاني من تغول القراءة النقدية، وامتداد المقص المنهجي الذي يعاني إلى النخاع من الاضطراب والارتجال.

---

(1) أدونيس، النص القرآني وآفاق الكتابة، ص102.

(2) المرجع نفسه، ص106.

وهنا يقول وهب أحمد رومية: «لقد غلب على هذا النقد -وهذا أول الملامح، وأبرزها- الاضطراب والارتجال، فالمعايير النقدية تُسوى على عجل، والنقاد ينقدون دون ترتيب أو أناة، فتضطرب بين أيدي جلهم المناهج، وتتداخل، وتتحول الثقافة النقدية إلى أشتات منهجية تكاد تستعصي على محاولة ردها إلى منهج بعينه، أو مناهج متقاربة.وتكاد الصلة تنقطع بين مواقف أصحاب هذه المناهج في النقد ومواقفهم في الحياة، فكأن النقد لا يصدر عن رؤية شمولية للحياة، وعن موقف محدد منها يعرف وظيفة النقد في المجتمع، على نحو ما يعرف وظائف سواه من وجوه النشاط البشري الأخرى»[1].

لذلك نحن بحاجة إلى طريق نقدي مؤصل محكم واعٍ بالتجربة النقدية في أصولها، مشروع يواكب جميع تفصيلاتها، وتمفصلاتها.

ينسلك مشروع عبد الله الغذامي في إطار عام، يتدافع فيه الخطاب النقدي العربي نحو إيجاد إبدالات حقيقية في ممارسة الفعل النقدي، فهو تفكير دؤوب لإيجاد الإواليات الأساسية التي ينفتح بها النص.

والملاحظ على مشروع عبد الله الغذامي أنه تطور بنيوياً في مسارين أساسيين:

- مسار الناقد البنيوي.
- مسار الناقد الثقافي.

ففي المسار الأول توج كتابه: **(الخطيئة والتكفير)** مرحلة النسق وفق مقولة فوكو الشهيرة «نحو جيل النسق» على الرغم من أنه لم يحصر النسق في منهج معين، بل استخلصه في جملة من الطروحات المنهجية: «فالبنيوية تملك تصوراً معيناً للنسق لا يرقى إلى درجة الإطلاق، فهناك مناهج نسقية

---

(1) رومية، وهب أحمد، شعرنا القديم والنقد الجديد، مجلة عالم المعرفة، العدد 208، ص17.

أخرى تعارض التصور البنيوي للنسق، ومن هنا نرى بأن القراءة النسقية إطار عام يتجاوز المنهج المحدود، فتنضوي تحته البنيوية كما تنضوي تحته مناهج أخرى»[1].

وأما المسار الثاني، فهو مشروعه عن كتابه (**النقد الثقافي**) والذي طرحه للناقد العربي عن طبعته الأولى سنة (2000م)، وفيه حاول عبد الله الغذامي أن يعاين القصيدة العربية وفق النقلة المفاهيمية التي أحدثها في تمثل الجهاز النظري الجديد.

والذي أحدث قلباً في الوظيفة الأدبية، فمن الناقد الأدبي إلى الناقد الثقافي يستنهض عبد الله الغذامي مشروعه النقدي.

يحاول الباحث في هذه الدراسة أن ينتزع عن الباحث مفاهيمه؛ ليكشف الأنساق الناسخة، والفحولة.

إن أول مهمة انطلق منها عبد الله الغذامي هي تهيئته لرصيد نظري صلب ومتين، يستحيل معه تجاوز المحكمات الأساسية التي هي في الأساس عدة النظر المنهجي؛ لذلك أجد أن مهمته التنظيرية تلك افترشت آليتين أساسيتين، هما:

- آلية التبعيد.
- آلية التقريب.

أما التبعيد فكان بدءاً؛معاينة المباحث التي فرضتها النقلة النوعية التي مست السؤال النقدي، فهو يقول: «إذاً نحن بحاجة إلى نقلة نقدية نوعية تمس السؤال النقدي ذاته، ولكن ذلك لن يتحقق ما لم تتحول الأداة النقدية ذاتها أيضاً، وهو تحول ضروري مذ كانت الأداة ملتبسة بموضوعها الأدبي، وموصوفة به، فالنقد موصوف بأنه أدبي مثلما أن النظرية تفيد بصفة الأدبية، والأدبية هي المعنى المؤسساتي لهذا المصطلح».

---

(1) يوسف، أحمد، القراءة النسقية ومقولاتها النقدية، دار الغرب، وهران، ص20.

مع العلم أن صفة الأدبية قررتها سلطة المؤسسة، هذه الأخيرة هي التي لفقت هذا المفهوم لتسيطر به على أفهام الناس في توجيه الخطاب؛ لذلك فأساس العمل الذي قام به عبد الله الغذامي هو نقد الوسائل التي اعتمدتها المؤسسة في ترويجها للخطاب البلاغي الرسمي.

لذلك في تصوره: «لا بد أن نخلص ما هو أدبي من حده المؤسساتي، ولا بد أن نفتح المجال للخطابات الأخرى المنسية والمنفية بعيداً عن مملكة الأدب، كأنواع السرد، وأنظمة التعبير الأخرى غير التقليدية وغير المؤسساتية»[1].

وتتم هذه المراجعة في تصوره عبر تجهيز الأرضية التحتية بسياج مفاهيمي محكم يتحكم في إطار المنظور الشعري؛ الذي ينبني على إفلات المصطلح من البناء المؤسساتي، أي: فصل اللحظة التاريخية التي اتحد فيها المصطلح بالمؤسسة.

وهنا، فحسب، يمكن نقل المعاينة والارتحال بها من طور الأدبي (المؤسساتي) إلى الثقافي بعدد من الموجهات المنهجية والإجرائية:

1- نقلة في المصطلح النقدي ذاته.
2- نقلة في المفهوم (النسق).
3- نقلة في الوظيفة.
4- نقلة في التطبيق.

فما هو النسق الثقافي في تصور عبد الله الغذامي؟

إن مفهوم النسق في مشروع عبد الله الغذامي يعد بمثابة الوحدة النووية التي تدور حولها جميع أفلاك الدراسة، فهو يتجاوز به المفهوم المرجعي الذي يحيل على البنية والنظام، ولكنه لا يقصد به الدلالة الحافة، وإنما تميزه مصطلحاً لا يتم إلا من خلال الوظيفة.

---

(1) الغذامي، عبد الله، النقد الثقافي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، ط1، 2000م، ص80.

«يحدد النسق عبر وظيفته، وليس عبر وجوده المجرد والوظيفة النسقية لا تحدث إلا في وضع محدد ومقيد، وهذا حينما يتعارض نسقان أو نظامان من أنظمة الخطاب أحدهما ظاهر والآخر مضمر، ويكون المضمون ناقضاً وناسخاً للظاهر»[1].

إن مفهوم النسق عند الغذامي يبين عن بلبلة ظاهرة في فهمه له، فهو من جهة يتحدث عن النسق المفتوح، لكنه يضعه ضمن سياق ما بعد حداثي في احتجاجه بمركزية ما بعد بنيوية، فهو كمن يصنع مفهوماً في غير عقله الذي خَلقه، حيث إنه يتحدث عن مصوغات ما بعد الحداثة بمنطلقات حداثية، فأي نسق في سياق ما بعد الحداثة والأخيرة عصفت بكل الأنساق، حيث تجسدت قيم اللاعقلانية، والفوضى، والتعدد، والتشتت.

وهكذا فإن للخطاب عند عبد الله الغذامي واجهتين، هما: واجهة ظاهرة وواجهة مضمرة؛ ليكون بين الظاهر والمضمر جدل صارخ، حيث يشتغل الفوقي من خلال اللغة للتمويه، وليتخذ من المقولات الجمالية حيلاً يخادع بها القارئ هذه المقولات، مثل: المجاز الكلي، التورية الثقافية، حيث يبطن المعنى الفوقي عكس ما يظهر، فهي حال من النفاق العائم، وهنا نجد أن الغذامي، وببراعة تامة، يخرج الخطاب (القصيدة) من كونها نصاً إلى كونها وسيلة، معنى أنتجته المؤسسة ليقتل الرمزي في القصيدة.

بمعنى أن الذي يقوم به، ووفقاً لخياراته ومنطلقاته ينصب كله على مساءلة المؤسسة التي صنعت، أو كونت جمالية جماهيرية تعتمد الإيجاب، بمعنى أنها خلقت ثقافة عامة من خلال مظاهر الهيمنة على المؤسسة الذوقية.

إن عمل الغذامي هو حفري بالأساس،يعمل جاهداً على تعرية المؤسسة البلاغية الشعرية من قدسيتها لينتقد المزالق الإبستمية التي وقعت فيها القصيدة العربية، إنه يحفر في أنظمة المؤسسة التي شكلت نموذجاً جمالياً قاراً هيمن

(1) المرجع نفسه، ص11.

على العقل العربي؛ ليكون أحد المآزق الأساسية التي تضخ العجز والوهن في هذا العربي.

ففي تعليقه على أدونيس، وإحسان عباس «لم يدركا أن الشعر لما يزل مرتهناً لعيوب نسقية لا تجعله مهيأ لأن يقود خطاب التحديث، وقد يكون هو العائق التحديثي»[1].

يرى الغذامي بأن الأنساق الثقافية أنساق تاريخية أزلية راسخة، فالنسق من خلال هذا التوجه ذو طبيعتين:

- طبيعة ثابتة.
- طبيعة سائلة.

أما الطبيعة الثابتة فهي تتحرك زمنياً مطمورة على المستوى العميق للنموذج الذي يستنسخ كل مرة ليعيد القديم في ثوبه، فهي حركة يتدافع فيها الطاغية إلى الأمام ليخلق مزاجاً ثقافياً ناتجاً عن حالة الاستهلاك المتواتر كابراً عن كابر، فهي في مطارحته قارة ذات طبيعة ترانسندنتالية متراتبة، لا تفقد حماسها القديم لتعود بالحدة نفسها كلما توافرت شروطها الموضوعة، وهي نسق مضمر دائماً.

وأما الطبيعة السائلة فهي جملة الأنساق التي تهيكلها الوضعيات والمقامات، وهي الإطار الخارجي للغة، أساساً، على الحد من الطبيعة الثابتة للنسق، تستنطقها الطبيعة السائلة، إلا أن فاعلية الثانية أخطر؛ إذ إنها مدار الخصوصية التي تميز الشعر العربي كله تلك الطبيعة التي تخلق كل مرة فحلاً يضيء سماء القصيدة العربية.

إن الفحولة، في تصور الغذامي، كونتها نقلة رهيبة في مسار القصيدة العربية،وهو الارتحال الذي حصل بفعل الانتقال من نموذج القبيلة، الذي كان يدين فيها الشاعر للجماعة «نحن»، لصالح المدينة التي تأصلت فيها

(1) المرجع نفسه، ص77.

الفردانية «أنا»؛ مما يفيد إحالة القيمة الشعرية إلى قيم جديدة أساسها التكسب من كون أن الشاعر عند القبيلة -العصر الجاهلي- كان الناطق الذي يكفيه لسانه.

هذه الاستراتيجية عرفت بعض الترضيات، وهي الخضوع لنظام المانح نتيجة فاعلية النظام البلاغي؛ الذي دفعته موجة النفاق نتيجة المؤثرات الثقافية التي أعلنتها المدينة.

وبهذا يسعى مشروع عبد الله الغذامي إلى زعزعة النظام المفاهيمي، والجهاز المقولاتي الذي انبنت عليه تراتبية الفعل الشعري عند العرب، وهي خِصيصة بقيت تتحكم في البنية التحتية للمقول الشعري، لكن ما وقع فيه الغذامي أنه أعلى من قيم البداوة على حساب قيم المدنية.

فجاء مشروعه مهلهلاً، وفاقداً لسمة الحبكة النقدية، مهزوزاً، يقدم رجلاً ويؤخر أخرى، يُقْدِم في المقدمات، ويحجم في متون بحوثه؛ لذلك فقدت بحوثه سمة الحسم المنطقي.

يتحدث من داخل عقل معجمي لا مفهومي، يغلب عليه التجميع، ويُغالبه الإعجاب بالقدماء، ومع ذلك يكشف عن إرادة قهر المسلمات، لكن من داخل عقل أصولي.

ثالثاً- آفات النقد العربي المعاصر:

1- محمد مفتاح، من نسق الإقليمية إلى نسق المحيطية [1]:

استفاد محمد مفتاح من الأنظمة والإجراءات المنهاجية الشديدة الدقة

(1) تحصلت أثناء إنهائي لمشروع القراءة لكتب «محمد مفتاح» على كتاب أعطاني إياه الصديق المغربي الدكتور عبد اللطيف محفوظ؛كتاب نقدي جماعي، أنجز من قبل مجموعة من الباحثين «محمد مفتاح؛المشروع النقدي المفتوح»، وداخل البحث قراءة لباحث اسمه «محمد قراش» عن إشكالية التحقيب في مشروع محمد مفتاح، فتعرفت فيما بعد أن الباحث أنجز رسالة ماجستير لم تقع تحت يدي إشكالياتها =

التي تفرضها جملة من التخصصات المتعددة: السيميائيات، الأنتربولوجيا، اللسانيات، التداوليات، الذكاء الاصطناعي، المنطق.

= الأساسية عن مشكلة الإقليمية في مشروع محمد مفتاح، دون أن يكون لي تفصيل دقيق حول كيفية قراءة الباحث لهذه الإشكالية التي خبرتها من خلال قراءتي.

حيث أرى في مدلول «الإقليمية» تقزيماً لرؤية محمد مفتاح، فهو وإن أسرف في هذا الطرح إلا أن أنه كان يجري في بحثه إلى غاية أخرى، وسمتها «بالمُحيطية»، ومع أنها تنطلق من الإقليم الجغرافي للمغرب إلا أن مآلاتها أكبر، إنها مآلات محيطية، وهي كيفية تخريج الإنسان المغربي مخرجاً محيطياً، ذلك أن لفظة إقليم فاقدة لسمة التوسعة والاتساع والمد، فهي متعلقة بالجغرافيا، حيث تتحدد الجغرافيا عن سمة الأرض، بينما قصد محمد مفتاح يتجاوز هذا التخريج، فهو في بداية المطارحة، قصد ذلك حين تحدث عن ممكنات إعادة تحقيب وطني، لكن منتهاها هو كيف للإنسان المغربي أن يتحرر من القصور الجغرافي إلى الكوني، أي: كيف يتعالق في ثقافة حوض البحر الأبيض المتوسط.

وتلك هي السمة التي ننتهي عندها في قراءتنا لأطروحته، غير أن الإقليمية، في تصوري، هي من مهلكات النظرية التي جعلتنا نبحث عن تحرير الإنسان في شكل متهافت، أن نجد أمثل العلائق التي تربطنا بالآخر، وهذا من المطلوبات التي تؤول إلى تصور مهلك في التصور، وفي النتيجة.

ولفظة الأقلمة مُتعورة الدلالة عندي، إنها حاملة لمعنى مخالف للخصائص الداخلية لفلسفة البناء المعرفي لمحمد مفتاح، فالإقليم خاص بالجغرافي مرتبط بالتراب فقط، ثم إن لفظة «ق، ل، م» مستلبة بمعنى فيها «دلج» من جهة قلم التي تعني الاقتلاع، أي: اصطناع أسيقة إيهامية للإقليم المخزني المغربي.

فالأقلمة في تصوري غاية، وليست علامة توجيهية للمحيطية، ولكن جعلها محمد مفتاح علامة توجيهية لسبل التحرر والكونية من خلال مدار بحثه:

- الاتساع: خروج من الإقليم المغربي الضيق إلى المحيط المتوسطي.
- التعالق: تعالق الثقافة المغربية من كونها مخالفة للثقافة المشرقية من جهة تعالقها مع الثقافة المحيطية.
- ومع ذلك فمشكلة الإقليم ظاهرة وبينة في مشروع محمد مفتاح؛ لذلك كان المنطلق مُعوراً للمشروع، وإن كانت الغايات أكبر من البدايات.
- حجة محمد مفتاح في التعالق محيطياً جعلته يكرر نموذجاً متهالكاً ومستلباً داخلياً لصالح مركزية داخلية وخفية، هي المركزية الغربية التي يجري إليها التثاقف في عمومه.

ولكن الباحث ينهض في أس معضلة النقد العربي حين يتثاقف مع الآخر من جهة الاستفادة من المفاهيم الكليانية؛ ليفتح مغاليق النص التراثي ضمن استراتيجية دقيقة أطلقنا عليها «التثاقف الكلي»، وهو النموذج الأمثل لدراسة تعالق الأنساق، حين يحصل التوافق بين المرجعيات والمفاهيم لإيجاد هوية تبحث في التراكم الداخلي للتحقيب.

لذلك يرفض محمد مفتاح القطيعة في شكليها الفوقي والتحتي، ويدعو إلى ضرورة إيجاد تواصل أنساقي بين مختلف المنجزات البشرية، يقول: «إن إعادة النظر في التحقيبات السياسية، والأدبية، والثقافية ليس بدعة من جانبنا، وإنما هي اتجاه عالمي، فهناك إعادة النظر في التحقيب التاريخي العالمي، وهناك بحث في العلاقة بين التأريخ العالمي والتأريخ الوطني»[1].

فالملاحظ على مشروع محمد مفتاح أنه يعمل وفق آليتين أساسيتين:

- آلية الاكتساب.
- آلية الوصل والتمثل.

تعمل آلية الاكتساب على كُنه المفاهيم والمصطلحات في مظانها الأصلية، وعجنها في الثقافة العربية وفق سنن العرب في تخريج مصطلحاتها، وهذا طريق يشقه محمد مفتاح في كتابيه (**مجهول البيان**) و(**المفاهيم معالم نحو تأويل واقعي**)، إلى منجزاته الأخرى (**مشكاة المفاهيم النقد المعرفي والمثاقفة**) و(**رؤيا التماثل**) فتتلخص الآلية في حيازة المصطلح، وإغنائه بشحنات دلالية في حضن الثقافة العربية.

وهو نوع من إخصاب المصطلح، وتخريجه مخرجاً يصبح فيه متوائماً مع إشكالات الثقافة العربية، وأما الوصل والتمثل فيتشقق إلى عمليتين:

- وصل النظري بالتطبيقي.

(1) مفتاح، محمد، المفاهيم معالم نحو تأويل واقعي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، ط1، 1999م، ص122.

- وصل القديم بالحديث.

أما وصل النظري بالتطبيقي فتلخصُه العبارة التي أوردها «محمد مفتاح» في مستهل كتابه (**مشكاة المفاهيم**)، حين يقول: «التطبيق من دون نظرية أعمى، والنظرية من دون تطبيق عقيمة»[1].

ووصْل القديم بالحديث من خلال تفعيل تلك النزعة المنهاجية في حل معضلات الراهن، وتجاوز مآزقه لدفع الثقافة الوطنية، واستباق وعي عميق بمستوى الانتظام الإقليمي في العالم/ الكون.

إنها حركة تنطلق من نسق أدنى، المغرب الأقصى، إلى نسق أعلى الكون أو العالم، ولعل هذه النظرة في مشروع «محمد مفتاح» تكشف عن العلاقة المتجذرة للباحث بالمخزن، وهي -في تصوري- تكشف عن عيب نسقي في مشروع محمد مفتاح، أتصوره يمتد في تراتبية تعود كلها على التأسيس لمركزية المغرب الأقصى في الثقافة الإنسانية.



(1) مفتاح، محمد، مشكاة المفاهيم، النقد المعرفي والمثاقفة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، ط1، 2000م، ص5.

لعل هذا المخطط لا يقوم على المآلات الكبرى لمشروع محمد مفتاح المقارباتي، حيث تتحرر تلك الأبعاد من مسألة جوهرية -حسب تقديري- أضعفت أطروحته بقدر ما كانت دائماً أساسية فيه، وذلك لمسألة مبدئية، هي أن كل التنظيرات المفتاحية لـ: «محمد مفتاح» تجري لمستقر واحد، إعادة اكتشاف المغرب في تاريخه من خلال إعادة قراءة المتشابه والمختلف للثقافة ذاتها، بمعنى أن محمد مفتاح ينطلق من علة الثقافة المغربية وفق نسق سياسي ضيق للبحث عن مآلات المغرب في الثقافة المحيطية لحوض البحر المتوسط،لكنه يقع في التضييق من فرط وقوفه على وجوه ذلك النسق الضيق في مصبّ الفقه والبلاغة والسياسة، فأوقعه التضييق في حصر المشروع بدل إخراجه المخرج الذي طمح إليه،فأوسع من دائرة الإقليم، وأضعف من قدرة المحيط على التواصل من جهة ما تعلق به المغربي لا ما تعلق به المحيطي.

وسوف نكشف هذه المسألة الدقيقة من تتبع دقيق لتطور الوعي الترابطي بين الوحدات الأساسية للمشروع، حيث لا يخلو مشروعه من تأصيل للخلفية المخزنية على مستويات جغرافية وثقافية مختلفة جعلت هذه الوحدات متسمة بمبدأ التواصل فاعلية أساسية لتعالق الأنساق بعضها ببعض.

لعل المسألة الجديرة بالمتابعة في تقديري ها هنا هي ذلك التساؤل المنهجي المعبر عن الخلفية المعرفية السياسية والعقدية التي ينطلق منها «محمد مفتاح» حين يطرح ذلك التساؤل الجوهري: لماذا التحقيب؟ فهذا التساؤل يشكل دليلاً قوياً على أن أسئلة الثقافة المغربية الضيقة هي التي تعني دخول التحقيب النقدي باعتباره نسقاً في البناء المعرفي العام للمنظومة التحقيبية التي يعبر عنها محمد مفتاح، لذلك يقول: «قد يتساءل بعض الناس عن أهمية إتعاب النفس لاقتراح تحقيب جديد للثقافة المغربية، وقد حقبت تحقيبات عديدة في أبحاث ودراسات متنوعة متداولة، ومشهورة، ومعتادة، ومألوفة»[1].

(1) مفتاح، محمد، المفاهيم معالم، نحو تأويل واقعي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1999م، ص120.

وإنما يجري هذا التجديد في مسألة التحقيب لمستقر حقيقة واحدة هي إعادة موضعة الثقافة المغربية في السياق العام للثقافة، أو إعادة تشييد الثقافة المغربية تشييداً إقليمياً من خلال النصوص؛ لذلك نجده يقسم النصوص باعتبارها مركز جذب، إلى نصوص كونية وطبيعية.

ويضيف صنفاً مهماً هو شبه النص، وهنا نكون أمام نسقين؛ نسق مغلق للثقافة، ونسق مفتوح لها، فأما النسق المغلق من الثقافة، وهو الذي يحصر مسألة التحقيب في إطار محلي، إقليمي ضيق الثقافة المغربية نسق مفتوح، حيث ينفتح فيه نص الثقافة على إشكالات الثقافة العربية ككل.

إن مسألة التحقيب التي يدعو إليها «محمد مفتاح» يقف وراءها نسق سياسي غير مصرح به، وهو مركزية المغرب في تاريخ المغرب الإسلامي، ومن ثمة هذه الدعوى تحاول إيجاد سبل جديدة لإعادة تفعيل المغرب ضمن حلقة جديدة، ودفعه من جديد.

أما السبب الذي صرح به «محمد مفتاح» هو محاولة تشييد ثقافي يستند إلى استراتيجية جديدة لتجاوز التبعية التي باتت تسم الثقافة المغربية، وهي تبعية ذات تشقيق فقهي وسياسي لكون المشرق، دوماً، مرتبطاً بنزوع سياسي ديني للخلافة.

ومن ثم فالتحقيب يمكننا من تبنٍّ علمي دقيق لإشكاليات الثقافة الراهنة بوضعها في سياقها المحلي، والجهوي، والعالمي، وذلك لتجاوز أمثل لجميع معضلات تلك الثقافة، يقول: «إشكال التحقيب دينامية التفاعلات البشرية في مختلف مجالاتها، وإذا كان الأمر هكذا، فإن إعادة النظر في تحقيب ثقافة المغرب بناء على ظروف عالمية، وجهوية، وداخلية شيء يفرض نفسه على الباحث الواعي بما يروج حواليه»[1].

ويحاول «محمد مفتاح» تجاوز التحقيب المشرقي الذي أنهك الثقافة

(1) المرجع نفسه، ص120.

المغربية التي لها نصوص متميزة، يمكن الاعتماد عليها، وتثبيتها، يقول: «ليست الثقافة المغربية العالمة إلا جزءاً من الثقافة العربية العالمية»[1].

ويفصل التحقيب بالمفهوم السابق الثقافة المغربية، ويعطيها البعد الإقليمي الخاص بها من خلال نصوصها، ولعل هذا ما يعكسه عديد القضايا والمسائل المنهجية التي أشار إليها «محمد مفتاح» حين نقل محاورة ابن خلدون حول المقصود بالمشرق والمغرب؟

ذلك أن هذه الممايزة تضع حداً علمياً دقيقاً لفك التخريجات البلاغية، والسياسية، والأدبية، فهو يرى أن الدرس البلاغي لمجالي «المغرب» و«المشرق» مختلف، يقول: «يقدم ابن خلدون شهادة على أن أهل المغرب اختصوا من أصناف «علم البيان» بـ: «البديع»، وصعب عليهم مأخذ البلاغة و«البيان»، ولربما كان مستند ابن خلدون في هذا الحكم هو ما وجده في توليفات سابقيه ومعاصريه من أهل المغرب»[2].

بل هو يقر رأي ابن خلدون في المسألة حين يقول: «هناك فرق واضح، بحسب ابن خلدون، بين المدرستين، إذ يرى أن المشارِقة أقوم على فن البيان من المغارِبة الذين اختصوا في أصنافه بـ: «علم البديع» خاصة، فاستفاضوا في الحديث عنه لأسباب ذكرها، إن قول ابن خلدون صحيح في مجمله لا في تفاصيله»[3].

حدد محمد مفتاح انطلاقاً من هذه المعاينة الأساسيات التقعيدية لمنظوره في تجاوز التحقيب المشرقي الدائر في فلك مغاير لسنن ما يقوم به النص المغربي، وهو في تحليله لهذا الإطار البلاغي القائم على أساس جغرافي يحاول من خلاله الوقوف على الضعف الذي لازم المدونة البيانية المغربية.

(1) المرجع نفسه، ص124.
(2) مفتاح، محمد، التلقي والتأويل، مقاربة نسقية، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط 1، 1994م، ص15.
(3) المرجع نفسه، ص16.

تركز التحقيب البياني، ها هنا، لفهم طبيعة المحاورة الموجودة بين النظر عند أهل المشرق والنظر عند أهل المغرب، ومهما يكن من التقارب المرجعي على المستوى الثقافي العام إلا أن طبيعة الاشتغال والممارسة مختلفة.

وهنا يفرض «محمد مفتاح» مقولة النسق البيئي على تخريجاته التي وصفناها، ووسمناها بالإقليمية؛ التي تُعنى بالتنظير النقدي على أساس جغرافي، إقليمي يعتمد على مركزية معينة من خلال إعادة إحياء التاريخ الوطني في نصوصه، وهو ما فعله «محمد مفتاح» ضمن أطروحته، وذلك لدراسة الأبعاد التالية: «ضبط مقدار التحولات التي طرأت على الثقافة المغربية، أو لضبط سيرها»[1].

وذلك كله يكون بالوقوف على دينامية الثقافة، ونسقها الأساسي بتفعيل خاصية الزمان والمكان، وترهين الثقافة في انتظامها الوجودي العام، وهي ليست أنساقاً كلية بقدر ما هي تحريك للأنساق الفرعية.

يقول في حديثه عن تحقيب الثقافة المغربية: «مفهوما النسق الدينامي والحالات الأولية سنوظفهما لتوضيح دينامية الثقافة المغربية وانتظامها، إذ الثقافة المغربية ظاهرة اجتماعية، أو فلنقل: إنها نسق فرعي مثل النسق السياسي والاقتصادي؛ وعليه فهي نسق دينامي معقد وغير خطي، ومع ذلك فإن خطيته وتعقيده لم يجعلا منه نسقاً متسارع النمو متشعبُ إلا في أوقات قصيرة»[2].

والحاصل أن التراكمات النسقية تعود إلى حالتها الأولية، وهي متسمة في الثقافة المغربية بالبطء، والتكرار «وهذا التكرار هو ما يدعى بالحقبة»[3].

(1) مفتاح، محمد، المفاهيم معالم، نحو تأويل واقعي، ص138.
(2) المرجع نفسه، ص136.
(3) المرجع نفسه، ص135.

ولعل فكرة التحقيب في منظور محمد مفتاح تريد أن تعيد الثقافة المغربية إلى نصوصها العاضدة للثقافة، والبانية للشرائط المخصوصة التي تنتظم المغرب نسقاً ثقافياً تولده اعتبارات نصوصية غير متساوقة، تبدأ بدحض التبعية النصوصية للمشرق. هذا الأخير الذي اضطهد المخزون النصوصي للبيئة المغربية.

حيث سعى «محمد مفتاح» نحو التأسيس لعقل مغربي يتجاوز الأزمة المغربية، وإحراجاتها الثقافية، لتنفتح على النصوص الكونية، تحقق التفاعل، وهذا النموذج الاستباقي يعكس أزمة التفكير المغربي المدرك لهشاشة العقل الصحراوي البترولي، حيث يعمل محمد مفتاح على تأويل الظاهرة في مجالها.

البحر الأبيض المتوسط كما نظر إليه في كتابه (**رؤيا التماثل**) أو الكوسموبولوتي كما في دراسته (**مشكاة المفاهيم النقد المعرفي والمثاقفة**).

لقد ترتب عن نسق التحقيب الملاحظ نزوع في المشروع النقدي لمحمد مفتاح لأقلمة الثقافة المغربية بالارتكاز على النصوص المولدة لخصائص تلك الثقافة، حيث يبحث في تخريجاتها عن الإضافة الدقيقة لأهل المغرب الذين تأثروا بما تركه أهل المشرق، ولكنهم تميزوا عليهم تميز جغرافيتهم.

يقول: «إن المجال الجغرافي بخصائصه السياسية، والاقتصادية، والاجتماعية، والثقافية حدد، بدرجة كبيرة، نوعية المجال الجغرافي البياني المغربي»[1]، ولعل الإضافة المغربية التي استُصلِح بها البيان كانت التشقيق المنطقي والرياضي «لتحقيق نوع من التراضي على قوانين الكتابة، والتأويل»[2].

حيث إن الاتجاه المشرقي غلب عليه النموذج الفقهي القائم على الترديد، لتصبح البلاغة متوناً قائمة على الحفظ والترديد؛ لذلك قام محمد

(1) مفتاح، محمد، التلقي والتأويل، ص18.
(2) المرجع نفسه، ص18.

مفتاح في كتابه الأول (**مجهول البيان**) بتخريج الضوابط المنطقية والعقلية التي تقوم بها البلاغة التي ترتبت عن إشكالاتها الكلامية.

وهنا تتوضح إقليمية محمد مفتاح، ومحليته، حين يتصور أن الإضافة المغربية تجاوزت نسق الترديد المشارقي.

يقول: «وقد امتاز كل من هذه المؤلفات البلاغية بهيمنة نسق عليه من بين الأنساق الأخرى، فقد هيمن النسق الرياضي عند ابن البناء، وخصوصاً مفهوم التناسب. وهيمن توظيف المقولات في كتاب (**منزع البديع**) للسجلماسي، وسيطرت نظرية التحديد والقياس في (**التنبيهات**) لابن عميرة»[1].

ولعل هذا الطريق ناقشه الباحث من خلال عرضه للنقاش الذي حصل بين ابن عميرة وابن الزملكاني الذي كان مقلداً لم تبلغ استخلاصاته القواعد المنطقية، هذه الأخيرة التي تتقاطع مع الأسس المنطقية الأرسطية والفرفوريوسية التي أشار إليها محمد مفتاح من خلال (**مجهول البيان**)[2].

ولقد بين كيف ساهم النسق المنطقي لدى ابن عميرة في إثراء المخزون البلاغي، حيث كان يمج تأويلات ابن الزملكاني؛ لأنها لم تنضبط بمسلك علمي ومنطقي دقيق يقول: «إن الرهان الحقيقي الذي كان يسعى ابن عميرة لكسبه، وحث الناس عليه هو المعايير العلمية المعتمدة على المقدمات البرهانية، وفي أضعف الأحوال على المقدمات الجدلية، والخطابية.

وكل ذلك لضبط التأويل، ومحاولة صياغة معايير له حتى لا يقال في القرآن بغير علم، وحتى لا تبطل الأدلة، فيقع التشعيب واختلاف الآراء، وتكون هناك فتنة، ويكون الدين لغير الله»[3]، وعليه فإن عمل ابن عميرة مزدوج.

(1) المرجع نفسه، ص20.
(2) المرجع نفسه، ص34.
(3) المرجع نفسه، ص39.

- تقنين التأويل حتى لا يقال في كتاب الله بغير علم، وتوحيد الأمة.
- صياغة قواعد بلاغية تحقق المطلوب من الدين، والذب عنه، وما تلتزمه الحياة الدنيوية[1].

لم يقف محمد مفتاح عند ابن عميرة وإضافته، بل تعداه إلى ابن البناء المراكشي ليدلل على أن التمييز الجغرافي البياني لم يكن من طريق واحد، وإنما من طرق شتى لترسيخ الصناعة المعرفية، وكلما تكرر النموذج ترسخ الخطاب، وكانت دعواه أبلغ، وحججه أقوى لطريق المقاربة.

فهو يؤكد هذا الاتجاه لغلبة النموذج المغربي، يقول: «لعل القارئ المهتم بكتب البلاغة في الغرب الإسلامي، وخصوصاً كتب الاتجاه الذي كان ملماً بالمنطق والرياضيات، يرى حرصاً شديداً فيها على توظيف الآليات المنطقية والرياضية؛ مما يتساءل عن الغايات التي تكمن وراء هذا التيار»[2].

ولقد رسخ ابن البناء المراكشي من خلال كتابه (**الروض المربع في صناعة البديع**) هذا التميز الذي تحدثنا عنه، وهو طريق موصوف للمغاربة، حيث غلب على ابن البناء طريق الاستنتاج، واستحداثه لقاعدة التناسب، وهو مصطلح رياضي منطقي، جاوز به ابن البناء المعهود من الدرس البلاغي التقليدي المتوارث.

ثم اختار محمد مفتاح نموذجاً ثالثاً تمثل في السجلماسي من خلال كتابه (**المنزع البديع**) وهو تثبيت إضافي لطريقة المغاربة في استخلاصاتهم المبنية على المنطق والرياضيات، والملاحظ أن هذه العناية جعلت محمد مفتاح يذهب إلى أن طريق المغاربة استطاع أن يجد له محضناً في تناسبه مع الثقافات الغربية والعالمية اليوم.

فهو يقر أن قراءته لهذا التراث «اتجهت أول ما اتجهت إلى الأصول الأجنبية، ثم عادت إلى الأصول العربية في عملية ذهاب وإياب غير منقطعة،

---

(1) مفتاح، محمد، التلقي والتأويل، ص39.
(2) المرجع نفسه، ص41.

حتى استطعنا أن نقرأ ذلك بهذا وهذا بذاك، مما أدى إلى طرح السؤال المركزي عن سر هذا اللقاء العجيب فإلى الإجابة عنه.

وقد وجدنا الإجابة في وحدة الطبيعة البشرية في الميراث الكوني الإنساني المتمثل في المنطق والرياضيات»[1]، وهذا يجعل الثقافة المغربية أقدر على الانخراط من الثقافة المشرقية التي عصفت بهذا التوجه لصالح الرؤية التراثية الضيقة القائمة على الترديد، ومنه تكون تلك ثقافة معتصمة بالموروث، لا بالتوليد المحرض على الاحتكاك.

ويجري المشروع النقدي كله عند محمد مفتاح إلى تلك الإقليمية التي تنازعته، وقامت في صلبه ليس على أساس تخريج الثقافة المغربية مخرجاً كونياً لتجاوز المعضلة المشرقية التي لا تزال غارقة في إشكالاتها الأنطولوجية، كما سنبين مع عبد العزيز حمودة.

بل إن الثقافة المغربية بقدر ما تستنهض مبادئ العقل الكامنة في التشقيق الرياضي والمنطقي للمعرفة لتأسيس انخراط وحوار فعال مع الآخر، هذا الآخر في بعده المحلي العربي، المشرق، إلى الآخر في بعده المتوسطي إلى بعدٍ كوني، يقول: «ليس خافياً أن منطقة الغرب الإسلامي ملتقى لأعراق بشرية مختلفة مندمجة وممتزجة؛ مما جعل حضارتها وثقافتها انعكاساً لهذا التلاقي، والاندماج، والامتزاج، كما كانت المنطقة في تفاعل مستمر مع محيطاتها المختلفة القريبة والبعيدة؛ مما جعلها جزءاً مؤثراً في الحضارة والثقافة العالميتين، ومتأثرة بهما»[2].

ولا يكون التحقيب على أساس جغرافي بياني فحسب، بل يتعداه إلى آخر مفاهيمي لبيان الرؤية الكونية المغاربية، يتسم المشروع النقدي عند محمد مفتاح بالتناسل، حيث يتعالق مع بعضه البعض، ويتخارج من الكل

(1) المرجع نفسه، ص82.

(2) مفتاح، محمد، مشكاة المفاهيم، النقد المعرفي والمثاقفة، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 2000م، ص258.

إلى الجزء؛ لذلك بعد أن يفض مسألة التحقيب والتمايز الأصلي بين الثقافة العربية والثقافة المغاربية، والإطار الذي يمكن حامله للبعد المنطقي الرياضي الذي هو سمة أساسية ومنهجية للعقل الكوني، يمكن التثاقف من الانخراط المزدوج، والتفاعل مع الثقافة الإنسانية بإضافة الجديد لها.

والاستفادة من تلك الثقافة لترميم أو تجاوز المطب المستلب لروح الثقافة المغاربية المنهكة بغيرها لطبيعة حراك الأنساق السياسية، والأيديولوجية، والاقتصادية، التي مارست تعويراً وتعطيلاً للمخزون الثقافي المغاربي.

ومن ثم فإن التجديد في هذه المسألة، إعادة تأطير للثقافة المغاربية، ووضع المنطقي والرياضي المشمولة به وضعاً كونياً، ومن ثمة الانفتاح على الثقافة العالمية، وتأهيل الإنسان المغربي لتجاوز سنن الثقافة الترديدية المحمولة وفق ما بينا نتيجة السياق التاريخي والثقافي المتعلق بالإطار العقدي والسياسي.

وما دام الترديد للمحفوظ هو الغالب على الثقافة المشرقية فإن الغالب على الثقافة المغاربية هو الإبداع، والدافع لتلك الثقافة؛ الخيال؛ لأن تتحاور وتتجانس مع الإطار العام للثقافة الكونية، وفيه يبتكر محمد مفتاح آليات جديدة لدفع تلك الثقافة نحو التحرر من جهة للانطلاق في الكونية؛ لذلك تكمن أهمية كتابه (**مشكاة المفاهيم، النقد المعرفي والمثاقفة**) من تشقيق المفهوم إلى تحرير الذات.

فهو يقترح تحقيباً جديداً للمفهوم لتخريج الذات مع ما يمكنها أن تهتدي به لوظيفتها وضعاً كونياً من التناص مع تلك النزعة التي يرمي إليها من التجذير إلى التواصل، وهو البعد الذي اتسمت به هذه الأطروحة حيث تعمل على تشريح العلائق الثقافية والعناصر البنيوية المترابطة فيما بينها من المفهوم إلى الذات إلى تعالق الأجناس؛ لاعتبار المغرب كان ملتقى للأعراق.

يتساءل محمد مفتاح إذا ما كان يحقق هذا التجانس وذلك الاندفاع للثقافة المغربية سيرورتها؟ فلقد تجاوز الدلالة الانطباعية لما يرسمه المفهوم،

ليخرجه نحو التواصل والتفاعل المطلوب للذات التي تحاول كل مرة التجديد في تاريخيتها؛ لاستئناف مقولها الحضاري.

وهنا يعرض لنا البنية التحتية للمفهوم من خلال تاريخ دقيق للفظة، ففي الثقافة العبرية يجد أنها تحيل إلى: الخلق والوضع، وهي من صميم جذر «yester» التي تشير إلى المصب نفسه، وعليه يأخذ المفهوم مدلوله الأخلاقي والديني، إثر عملية التوليف التي كان يجريها التلموديون بين الخيال والخطيئة.

وهي نوع من الإشارات التعليقية فقط لينصرف إلى المفهوم في الثقافة العربية ليبحث داخلها، ويحفر في جذر: (خ.ي.ل)، الذي وجده لا يخرج عن ظن ووهم ومحاكاة، ولا يكاد يفارق المعنى القدحي للجذر العبري «yester»، والجذر العربي: (وزر)، الذي يفضي إلى الغواية، وكأن التشقيق العربي لم يجد دلالته إلا في الإحالة على مدلول «وزر» الذي اختزن دلالته المرجعية.

ولم يقف عند الدلالة اللغوية، بل انزاح إلى تعرية الدلالة في مصبها اليوناني، علماً أن الثقافة العربية ذات تجذير يوناني، فمع أفلاطون وأرسطو عرف الخيال بعداً أكثر علمية، حيث خرج من كونه مفهوماً إلى كونه نظرية، يقول: «وأول من قدم نظرية للخيال مستندة إلى تمييزات ومفاهيم وتحولات وأحكام، وهي نظرية تدخل في إطار فلسفة ميتافيزيقية عامة، تتأسس على التمييز بين مفهومين أساسين، هما: مفهوم الكينونة، ومفهوم الصيرورة»[1].

ويعدّ الخيال في التصور الأفلاطوني مرجعاً أساسياً للتعبير عن التجربة الإنسانية في هذا الكون، بينما يقلب أرسطو هذا النموذج، ويجعل الخيال ملكة إنسانية من الملكات الستة:

1- التغذية، 2- الإحساس، 3- الرغبة، 4- الحركة، 5- الخيال، 6- العقل، ويرى أن الخيال ملكة تكون بين الإحساس والعقل.

---

(1) مفتاح، محمد، مشكاة المفاهيم: النقد المعرفي والمثاقفة، المركز الثقافي العربي، ط1، 2000م، ص12.

وعليه فإن «الخيال» نوع من الإحساس، والأحلام نوع من الخيال، والخيال نوع من العقل[1].

ومكمن الاختلاف يرجع إلى الإحساس الإبستمولوجي الذي تنطلق منه فلسفة الرجلين، فالأول يحمل الحقائق إلى موقع جوهري متعالٍ، والثاني يرهن الإنسان بشروط قواه وملكته الذهنية.

لقد مثل التأغرق في الثقافة العربية مركزاً جوهرياً أفادت منه الثقافة؛ ولذلك كان ابن رشد وابن سينا، وكانت كتبهم تلفيقاً مزدوجاً من النقل والإضافة، فقد كان ابن رشد باعتباره ممثلاً كلامياً مهماً على ثقافة المغاربة، متسماً بالصرامة والموضوعية.

لذلك عمل ابن رشد على تخليص المفهوم من الاضطهاد الذي لحقه، وأدى النظر في كتاب **(فن الشعر)** لأرسطو لتمثل وتكييف معانيه وفق المقتضى العربي الإسلامي، الذي أدى بالكثيرين إلى الزلل في فحص المفهوم، وسبر غوره.

يقول: «ولعل انتقاد ابن رشد بعض الشعراء العرب باعتماده على مكونات المأساة خير دليل على مأزق الترجمة المفهومية الجزئية، وكما أدت إلى سوء الفهم؛ فإنها أدت إلى الخلل المنهاجي المنطقي مثلما يتجلى في التركيب التالي «المحاكاة هي التشبيه»، ولو عكس التركيب وقيل: «التشبيه هو المحاكاة» لكان أصوب، فقد صار النوع (التشبيه) جنساً، والجنس الأعلى محاكاة نوعاً، ولو قصد بالتشبيه التخييل لكان كل الحق معه، فيصير التركيب «المحاكاة» تخييلاً»[2].

ونظراً لأن مشروع «محمد مفتاح» إقليمي؛ فقد عرج على فلاسفة العرب الإسلاميين، وكان من الذين عنوا بالتنظير للخيال حازم القرطاجني، إلا أن

(1) المرجع نفسه، ص14.

(2) المرجع السابق، ص86.

اهتمام الأخير بالحكمة الإغريقية لم ينف عنه الذاتية، بل جعلها سبيلاً في التثاقف مع الآخر.

لذلك كانت لحازم بعض التحفظات على ما ذهب إليه أرسطو، فاتصف تنظير حازم القرطاجني بتمركز معين حول الذات، وهو ما يمدحه محمد مفتاح، ويطلق عليه: «تنظير الذات بالخيال» ومن هذا التدليل يرى حازم القرطاجني أن الشعر العربي أغنى من الشعر اليوناني، ومن ثم فإن قوانين الشعر التي وضعها أرسطو لا تستوعب جميع الأقاويل الشعرية للشعر العربي من حيث غناها؛ ولهذا لزم أن يُزاد في تلك الأقاويل.

وعلى ما يبدو فقد اشتغل الرافد الأرسطي بشكل قوي على التيار البلاغي والنقدي في الغرب الإسلامي، وهكذا انزوى التخييل ضمن نظرية المحاكاة التي لم تخرج عن أصولها الأرسطية في كونها محاكاة تحسين، أو محاكاة تقبيح، أو محاكاة مطابقة.

لذلك نجده يعلق على المحاكاة، وعلى أقسامها، وعلى التشبيه والتمثيل والمشابهة والصدق والكذب، ومن خلال المخططات البيانية التي اعتمدها، ويبدو أن حازماً تشرب النزعة المنطقية، والتشجير الفرفوريوسي الذي تجلى في التنظير لـ: التجنيس، ونظرية المقابلات، ونظرية التقسيم[1].

وتبالغ الإقليمية اشتغالها في المدونة النقدية لمحمد مفتاح من خلال أطروحته في هذا الكتاب، حيث يعرض لتجربة علال الفاسي، ومن ثم يستخلص السمات العامة لشعرية هذا الأخير.

1- فكر علال الفاسي نسقي.
2- شعره يمثل التجربة الإنسانية.
3- مقاصده الشعرية[2].

(1) المرجع نفسه، ص ص97 إلى 126.
(2) المرجع نفسه، ص153.

ويستند محمد مفتاح في البرهنة على الغرض الأول على كتاب **(النقد الذاتي)** لعلال الفاسي حيث يصرح في الأخير بقوله: «يجب أن يحيط تفكيرنا بكل عناصر الروحية، والاجتماعية، والاقتصادية، والسياسية، والقومية، وأن ينظر إلى كل واحدة مفصلة إلى أجزائها المتعددة، وإلى غصون تلك الأجزاء المتفرعة، وأن ينظر إلى مجموعها كتركيب، لا بد منه لتحقيق المثل الأعلى الذي نصبو إليه، ثم إلى علاقة كل واحد منها ببعضها مكانته في الانسجام الكامل لمجموع تلك العناصر»[1].

وعليه فإن النقد، ها هنا، ينطلق من إعادة ترتيب تلك العناصر النسقية المشكلة للفرد في محيطه، ومن ثم فأي نقد ينطلق أساساً من هذا التشقيق من وجود الفرد، ومن عناصره النسقية القائمة فيه، هذه العناصر المتسمة بالانسجام والتعاضد فيما بينها، وفقدان الجزء فيها يؤدي إلى إهدار الأبعاد الأخرى، منها البعد الروحي والثقافي والاجتماعي، ومن ثم فالشعر في تصور علال الفاسي هو الناهض بهذه التجربة الروحية، والمعبر عنها، وأما المقاصد فلا تخرج عن هذا النسق العام وهو:

- طاعة الله وتعمير الأرض.
- التعبير عن الحرية والمساواة.
- تهذيب الأخلاق، ورفع همة الفرد، ودفعه إلى جليل الأعمال[2].

ونجد أن التخيل عند علال الفاسي خاضع لتأثيرات رومانسية نتيجة إشاعة مبدأ الحرية، فتكون ما سماه: «الخيال الخلاق» في شعره، وهو يتوالد نتيجة لمجموعة من الآليات التحفيزية الناشئة، وهي:

- آليات ناتجة عن احتكاكه بالثقافات الموجودة في فضائه المغربي، وهي آليات ما قبلية للعملية الشعرية سماها: آليات التثاقف.

---

(1) المرجع نفسه، ص154.
(2) المرجع نفسه، ص156.

- آليات إنتاجية للنص الشعري، آليات التناص.
- آليات تهتم بالخاصيات الشكلية للشعرية سماها : آليات التوالد.

والملاحظ على أطروحة «محمد مفتاح» من إعادة تحقيبه الثلاثي هو ما قبل الحداثة، وما بعد الحداثة نجده قد وقف على سمة مميزة لما بعد الحداثة التي تجاوز معها مفهوم الدلالات الانطباعية للمفهوم، ومن ثمة أصبح الخيال عند علماء ما بعد الحداثة مضافاً إلى قيمة أكثر فاعلية، وهي قيمة التواصل.

لذلك حاول أن يجذر المفهوم في تواصله بالوعي الوطني/ الإقليمي، وهو الهم الذي ينتشر في أطروحة محمد مفتاح، ومن ثمة انفتاح هذه الإقليمية على الكونية، حيث يحاول أن يعيد الحلقة المفقودة للتواصل، الذي طالما طبع الآداب المغاربية التي اشتغلت في منظومة الثقافة المشرقية، إلى إعادة الاشتغال على ما يميز تلك الثقافة في أنساقها الجوهرية، التي تميز السند العلمي الدقيق لهوية الآداب المغربية.

يقول: «إلا أن الآداب المغربية صارت أكثر تعبيراً عن الخصوصية المغربية، والهوية المغربية، والتقاليد المغربية بعد سقوط الأندلس»[1].

وعليه فقد وقف الباحث عند محددات هذه الثقافة، والخصائص المميزة لها عن غيرها، ومن ثم كانت تلك الصميمة فيها معضداً لانخراطها في كونية التواصل، وهنا نجده يبحث في فلسفة التماثل بين الثقافة المغربية، وفضائها في حوض الأبيض المتوسط التي لخصها في أربعة أبعاد، وهي: «مكانة الإنسان، والزمان الدائري، ونهاية العالم، ومسألة التوحيد»[2].

وهنا نجد أن محمد مفتاح يخرج من نسق البحث عن المتشابه إلى البحث عن المثيل من تصور البنيات العميقة للروابط الثقافية والدينية، وهي تمثلات رسمها عصر النهضة.

(1) المرجع نفسه، ص254.

(2) مفتاح، محمد، رؤيا التماثل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، ط1، 2005م، ص9.

ولعل هذا ما ذهب إليه محمد أركون في آخر كتبه (**نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية**)، حيث أدى البحث في الإنسيات إلى البحث عن الخواص المشتركة، وهو تأويل وجودي لعمق التجانس الذي يجمع البشر في مجتمع تواصلي نتيجة ترسيخ ثقافة الاعتراف بالآخر.

ولم تكن المناهج التي استعان بها محمد مفتاح خارجة عن هذا المصب الذي بيناه، حيث إنها كانت تدار بعقل متمرس حصيف، يعمل بها لتأويل وجود الإنسان المغاربي تأويلاً ثقافياً يخرجه عن مجال الأحكام الجاهزة إلى مجال إعادة التحقيب؛ للبحث عن الممكنات الصغرى والكبرى لإعادة استئناف دورها الحضاري.

2- عبد العزيز حمودة: نسق التجنيس:

يعد مشروع عبد العزيز حمودة[1]، تجاوزاً، واحداً من المشاريع التي شغلت الباحثين، إذ أنه استطاع أن يعري الكتابة النقدية العربية من ملمح بارز فيها، وهو ظاهرة التبعية المطلقة للنقد الغربي؛ ولذلك يشتغل مشروعه، في تصوري، وفق ثلاثة آليات مبدئية:

- آلية التعرية.
- آلية التجلية.
- آلية التمكين.

نجد أن هناك لفيفاً من النقاد سيطرت عليهم أقوال عرضية تعدّ أجساماً لا مضامين فعلية، حيث غلبهم اللفظ، فأخذوا ينظرون دونما وعي عميق لمسألة

(1) ولد عبد العزيز حمودة عام 1937م بقرية دستان، كفر الزيات بمحافظة الغربية بمصر، تخرج في كلية الآداب قسم اللغة الإنجليزية 1962م، ليرسل إلى بعثة بجامعة كورنيل الأمريكية، حيث تحصل على ماجستير تخصص الأدب المسرحي، ومنها تحصل على الدكتوراه عام 1968م، وعاد إلى جامعة القاهرة ليعمل بها. عين عميداً بكلية الآداب 1985م حتى 1989م، وشغل مناصب كثيرة منها، رئيس جامعة مصر للعلوم والتكنولوجيا. آثاره: علم الجمال والنقد الحديث، والبناء الدرامي وغيرها، أهمها: ثلاثيته الشهيرة.

التنظير، فعلقوا مسألة التنظير النقدي بحسب الانتماءات الجغرافية، والدينية، والعرقية.

ويعدّ عبد العزيز حمودة واحداً من الذين وقعوا، في تصوري، في هذا المطب الإشكالي، حيث أصبح النقد عنده حاجة قومية لا ضرورة معرفية فحسب، والتجنيس فيما يقول علي حرب: «مطب يقع فيه أصحابه بقدر ما يحصرون الابتكارات في ميادين الفكر والمعرفة في أطرها الثقافية أو المجتمعية، فمأزق الإبداع أن يكون عربياً، أو فرنسياً، أو صينياً، أو أمريكياً...»[1].

إن مثل هذا الطرح يرسخ القطيعة بين الشعوب، ويجعل الذات مضطربة، تنزع إلى الاعتصام بخصوصيتها لتصد الآخر بدعوى المحافظة على الخصوصية الثقافية.

وهنا تصبح تلك الخصائص سياجاً دوغمائياً يمنع الأنا من الانخراط في الحوار الفاعل مع الآخر، لماذا لا نعلق الحكم؟ ونضع النقد بين شولتين في منطقة ما أمكن تسميته بـ: «**الإيبوخة**»، ويهتم بتأسيس نقد تفاعلي إنساني، دون اللجوء إلى تلك الميكانيزمات الدافعة إلى تغليف النسق العرقي «نقد عربي» الذي يدفع آلية التجنيس للاشتغال على حساب النظرية النقدية ذاتها؛ باعتبارها منجزاً إنسانياً.

ومن ثم تنكشف هنا السمة النضالية الدفاعية عن الموسوم بالنقد العربي، يقول علي حرب: «غير أن بعض النقاد تطغى عندهم هواجس الخصوصية الثقافية؛ ولذا يتصرفون كمناضلين يهتمون بالدفاع أو الهجوم تبجيلاً للذات، أو تبخيساً في الغير»[2].

---

(1) حرب، علي، هكذا أقرأ ما بعد التفكيك، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 2005م، ص125.

(2) المرجع نفسه، ص126.

ولعل هذا يختزن خَوَافاً مرضياً من ذوبان الأنا في الآخر، بل ولو تتبعنا كرونولوجيا مشروع عبد العزيز حمودة سنجده يتجاوز مقولة «إنسانية النظرية النقدية» بضرورة تجذيرها، وتخريجها مخرجاً عربياً، وفي تصوره أن كثيراً من النقاد العرب سفهوا استنبات نقد عربي معاصر خالص من جهة الخصوصية، فهم تغولوا في ترجمة النقد الغربي، وتناسوا ما في مخزونهم من سنن نقدية.

وهم إذ سلكوا ذلك الطريق وضعوا في تخيلهم أن النظرية النقدية إنسانية، ولا يجب وضعها وضعاً إقليمياً، وعنده خلطوا بين:

- دعوى إنسانية النظرية وكونيتها.
- دعوى خصوصية مصباتها.

هذا التعدد في تشقيق النظرية يؤدي -في تقديري- إلى الاختلاف في تحصيل المرجعيات التي يتم منها استنبات تلك النظرية، والأمر راجع، فيما بينا، إلى الاضطراب في المنظومة ذاتها، التي ينظر إليها على أنها وحدة منفصلة عن النسق العام بالرؤية الكلية.

ها هنا تجنبنا ذلك الخلل المعرفي الذي جعل النقاد العرب عبارة عن جزر متفرقة، كلاً منهم يفكر بجنب مقصوده، ومعهود الثقافة عنده، ولعل هذا الطريق الذي رسمه «عبد العزيز حمودة» قد فتح السؤال النقدي للتفكير في الوضعية النقدية، ومن ورائه وضعنا الثقافي بما يعني أن التفكير في النظرية النقدية كان ضمن أساس الحالة الثقافية.

وعليه فإن تخارج الوضع النقدي عند «عبد العزيز حمودة» تدرج في سياق تنازلي من قراءة الكل إلى الجزء.

- آلية التعرية:

كشف عبد العزيز حمودة من خلال تساؤله المبدئي والتأسيسي: هل نملك نسخة عربية للحداثة؟ عن سمة بارزة تعورت البراكسيس النقدي عند العرب، أنهم أفنوا المضامين في المقولات اللفظية.

وهنا نجده يعري بعض التنظيرات النقدية عند بعض الحداثيين العرب، خصوصاً مشروع كمال أبو ديب، حيث يُعيد البلبلة النقدية إلى الازدواجية التي ظهر بها الحداثي العربي الذي يُعاني شرخاً رهيباً.

يقول: «إن الحداثي العربي له حضوران يحرص عليهما قدر استطاعته: حضور في مجتمعه العربي وحضور أمام مراكز الثقافة الغربية، وحضوره في الثقافة العربية واضح، فهو يحارب التخلف والجمود في النظم والمؤسسات، كما يحطم التقاليد اللغوية والفنية.

ولكن ظهوره في الثقافة الغربية غير بارز ولا مميزاً؛ لأن هذه الثقافة تمر بفترة غير قصيرة من التجريب في كل ميادين الفكر والفن... فالحداثي العربي في محيطه يقف ضد الجمود والتخلف، وفي حضوره الغربي يقف ضد الثقافة التجارية الرأسمالية»[1].

لعل هذه الازدواجية هي التي وقف عندها شكري محمد عياد، وتلك الثنائيات الممجوجة التي بات يجري إليها النقد العربي أصالة، معاصرة، قديم، جديد، تلك الازدواجية التي تعبر عن حالة الانشطار.

أو ما عبر عنه عبد العزيز حمودة بثقافة الشرخ حين يقول ناقلاً عن يوسف الخال: «بين كوننا شكلاً في العالم الحديث، وكوننا جوهراً من خارجه، تناقض، يضطرنا إلى معاناة قضايا مجتمع قديم في عالم حديث، ومعاناة قضايا عالم حديث في مجتمع قديم، ففي التعبير عن معاناتنا تلك نعرض أنفسنا لإنتاج أدب يجده القارئ العربي مستورداً غريباً»[2].

وعليه فإن المعضلة التي أهدرت النقد العربي من الداخل أنه أصبح يعالج معالجة ميكانيكية غربية، وبعيدة عن روح النص العربي، وعليه فدراسة الحداثة في تصور عبد العزيز حمودة لا تتم عبر خرق المراحل، بل عن طريق وصل الذات بموروثها من خلال تخريجها تخريجاً جديداً.

---

(1) حمودة، عبد العزيز، المرايا المحدبة، ص320.

(2) حمودة، عبد العزيز، المرايا المقعرة، ص ص24-25.

وهنا يمكن للناقد الاستفادة من آليات الحداثة في تحريك الممكن النقدي الكامن في العقل التاريخي عند العرب، وليس مجرد مقابلة بسيطة تشوه التراث، وتمسخه، وتجعله مجرد مادة كامنة وراءنا، بقدر ما يحاول عبد العزيز حمودة أن يجعلها مساهماً مهماً في تخليص الناقد من حالة الازدواجية.

ومن خلال تفعيل الراهن بانخراط التراث في لحظتنا الزمنية، وهذا الحراك الواعي بمسألة التراث، الحداثة، تمكن الناقد العربي من تحرير العقل النقدي العربي من الاسترقاق المزدوج الذي خلفه الاستعمار، وهو الذي جعل المثقف العربي خزيناً بالآليات الناتجة عن ذلك الاسترقاق، وهو نوع من القابلية للاستعمار الكامنة في التاريخي، وكذلك التقليد الناتج عن توليد النصوص.

وهنا يكشف عبد العزيز حمودة عن نسخة الحداثة العربية المضطربة بين تصورين: تصور محبط على مستوى الواقع، تصور ناهض على مستوى الأجهزة.

وتبنت آلية التعرية كشف الهوة بين واقع المجتمعات العربية والمدارس الغربية؛ مما يبين عن الاهتزاز في المنظومة المزدوجة للثقافة كما بين، حيث تجلت نزعة حداثية بين النخب المثقفة ومجتمعاتهم من جهة، وبين النخب المثقفة من جهة أخرى.

لذا أصبح من الصعب تحقيق الوفاق بين تلك النخب المتصارعة، فكل يحتكم إلى مرجعية محددة، فإحداهما تنطلق من الماضي المتخيل والثانية تنطلق من الحاضر اليائس، والأولى كانت نتيجة الاعتصام بمبدأ عصمة الأمة بموروثها، والثانية كانت نتيجة تبني المدارس المشاريع النقدية الغربية.

لعل تلك الحالة النقدية المتأزمة التي بينها عبد العزيز حمودة من خلال بعض النماذج الدقيقة، من خلال تلك الدعوة التي رفعها بعض الباحثين العرب في علمنة الأدب مثل كمال أبو ديب، تلك المحاولة التي كشفت عن

الوجه السيئ للحداثة ليتحول النص العربي إلى محاولات معدومة الحال، من جهة أنها أصبحت عبارة عن رسومات وإحصاءات فجة.

يقول: «إن المقاربة البنيوية كما تجسدها معالجة البنيويين للنصوص الأدبية لا تقارب النص في المقام الأول.

وفي نموذج كمال أبو ديب اختفى النص وراء محاولاته علمنة معالجته»[1].

بل وسم تلك العلمنة بأنها طلاسم، معنى أن حقيقة الحداثة من وجهة نظر عبد العزيز حمودة تكشف عن جانب مهم هو علمنة النص الأدبي، مما جعله مجرد رسومات وإحصاءات.

لكن السؤال المطروح هنا: هل تعبر هذه القوانين عن روح النص؟ أو ينطلق التقنين للنص من الخارج بتحويله إلى معادلة رياضية أو تركيبة فيزيائية مفرغة، أم أن التقنين ينطلق من داخل الظاهرة الأدبية ذاتها، وهل يمكننا تعويم تلك الظاهرة التقنينية على كل النصوص؟ أم أن كل نص يفترض قانونه الخاص، لتمضي العملية في شكل عملية لا نهائية من الضبط والإحكام.

يقول: «ومهما بلغ نجاح النقد والنقاد في التقنين للإبداع انطلاقاً من ملاحظة النصوص الفردية المبدعة، ثم استنباط القواعد منها، والانتقال بعد ذلك إلى التقنينات العامة، فسوف يظل ذلك التقنين معرضاً للانهيار، ويفرض قوانينه هو، وعندها سوف يضطر النقد من جديد لمحاولة التقنين، وهكذا إلى ما لا نهاية»[2].

ولا يكف الباحث في بيان ذلك الشرخ القائم في عضد الحداثة العربية الداعية إلى ضرورة التجديد عند تلك المهاترة المنهجية، كما حاول أن يمثله في رؤية كمال أبو ديب، بل يعطينا رؤية أخرى من نموذج «هدى وصفي».

---

(1) حمودة، عبد العزيز، المرايا المحدبة، ص49.
(2) المرجع نفسه، ص51.

يقول: «يتميز تحليل هدى وصفي بانفصام واضح لا تخطئه عين القارئ المدرب بين نموذج بنيوي لا يقارب النص، بل بالحجة خلف ادعاءات بالعلمية ولغة نقدية تلفت النظر إلى نفسها أكثر مما تلفته إلى النص»[1].

حيث لاحظ أن تحول اللغة النقدية إلى مجال إبداعي مثلها مثل النص، مما جعل النص الإبداعي في المرتبة الثانية، لكن على الرغم من أنه يمكن اعتبار اللغة النقدية نصاً إبداعياً على نص.

لكن الذي راع عبد العزيز حمودة ليس اللغة النقدية، وإنما المبالغة التي جعلت «هدى وصفي» تحول النص إلى مجرد معادلة رياضية صعبة على الملكة النقدية ذاتها، يقول: «ودعوني أشارككم بعض تساؤلاتي حول أشباه المعادلات مع وضع التنويه إلى أسس؛ ما زلت أذكر بعض أساسيات علم الجبر؛ وكيف تعمل المعادلات؛ والتساؤلات هنا تدور حول المعادلتين معاً: أ ب أو أ ب ثم أ ب على قدر معرفتي، فإن هذه الرموز لا تشكل أية معادلات جبرية أو هندسية»[2].

ينتهي الباحث إلى نتيجة مفادها أن نزعة العلمنة أدت إلى حرج معرفي خطير، إنها حجبت النص ولم تكشفه، بل حولته إلى مجرد طلاسم وقانون خارج البناء الرياضي والمنطقي المعروف، وهو مما يتناسب والقراءة البنيوية في أصولها، ولا يتساقب مع تخريجات التفكيكيين الداعية إلى تغييب النص.

إن الحاجة من هذا التحقيق عند عبد العزيز حمودة هو بيان هشاشة القراءة الحداثية العربية، ومدى خروجها عن النسق الضابط للآليات الغربية من جهة، ومدى خروجها عن مقاصد النص في ثقافته.

بمعنى أن هذا المحصول القرائي للحداثيين العرب أدى إلى تغييب النص بمعنى تغييب الثقافة، ومن ثم فقد فشلوا، فيما يقول عبد العزيز حمودة، في تحقيق هدفين أساسين.

---

(1) المرجع نفسه، ص53.

(2) المرجع نفسه، ص53.

«لقد فشلوا في إنشاء حداثة عربية، ورغم تأكيداتهم بأنهم لا ينقلون عن الحداثة الغربية فإن الواقع يؤكد نقيض ذلك، ثانياً: لقد فشل النقاد الحداثيون العرب مرة أخرى، وخاصة في تجلياتهم البنيوية والتفكيكية في نحت مصطلح نقدي جديد خاص بهم تمد جذوره في واقعنا الثقافي العربي، كما أنهم فشلوا في تنقية المصطلح الوافد من عوالقه الثقافية الغربية»[1].

إذاً بين عبد العزيز حمودة مأزق الحداثة العربية، وعراها من التبعية التي سيطرت عليها من جهة القوالب الناتجة عن عدم التمثل لمقولاتها، ولإيجاد الصيغ والإواليات الكفيلة بتصييرها بالتبني ضمن الموضوعات العربية.

وهذا يدلل على ضرورة تواؤم المشروع الحداثي الاجتماعي مع محموله العقلي الذي يرتب المفاهيم والمصطلحات، ويجعلها تنبت في أرض صالحة للبقاء، وذلك لغاية أساسية؛ هي تأسيس حداثة عربية.

إن حالة الشرخ تلك ناتجة عن حالات الاستلاب التي تعرضت لها الثقافة العربية منذ الحملة الفرنسية على مصر، باعتبارها الصدمة الحضارية الأولى التي كشفت عن مدى الشرخ الرهيب الذي يعيشه المجتمع العربي، الذي قطع أسباب التطور نتيجة المعيقات النفسية، والاجتماعية، والتاريخية.

وهذا ما جعل عبد العزيز حمودة لا يتعلق كثيراً بالمنتج الحداثي الغربي؛ لأنه لا يعبر عن روح الثقافة العربية التي اتخذها منطلقاً لتأسيس حداثته.

ولا تكتفي آلية التعرية عند مستوى النبش في التمايز بين الحداثتين الغربية والعربية، ولكنه يحاول اكتشاف الأسباب المبدئية لهذه الوضعية المتأزمة للثقافة العربية، حيث بين شكري عياد تلك الحالة بمقولة أن الحداثيين العرب «أناس يعيشون بأجسامهم في مصر، ويعيشون بعقولهم في أوربا»[2].

ولعل تلك الازدواجية هي التي ولدت القطيعة التحتية التي يدعو إليها الحداثيون، فبين الانبهار بالغرب والاعتصام بالتراث تولد ذلك الفسخ الذي

(1) المرجع نفسه، ص61.

(2) حمودة، عبد العزيز، المرايا المقعرة، ص30.

كون وعياً مهزوزاً ومغشوشاً أنطولوجياً، تبين عن حالة الانفصام التي آلت إليها الوضعية الثقافية العربية المريضة عامة.

وهي ثقافة مغرمة بالبحث عن الشرعية، سواء أكانت بقبالة الماضي أم بمواجهة الغرب، هذا البحث عن التموضع، أما ضمن الثقافة المحلية أو البحث عن مكانته في العالم الحديث، فجعل المثقف العربي هجيناً مضطرباً.

غير أنني لا أتفق كثيراً مع ما ذهب إليه عبد العزيز حمودة من خلال وقوفه الكفاحي والنضالي للنخبتين أمام الخيارات المرجعية لكل نخبة، فكل التشخيص الذي قام على توصيفه لا يعدو أن يكون حالة شاعرية مبالغاً فيها.

وهو توصيف درامي مشهدي للسيناريو النضالي للعربي في الحفاظ على ثقافته، أو الحالة الكرنفالية للمثقف الحداثي نحو التجديد في الحياة العربية، حيث لم يقدم تفسيراً للتغيرات الاجتماعية والثقافية لتلك الوضعية.

إن الاختلاف تحصيل حاصل، لكن لماذا هذا التحول الثقافي في المجتمع؟ لماذا الصراع؟ ولعل النتيجة التي وصل إليها الباحث في تجميعه المعرفي، والتي تنم عن ضعف في العقل التحليلي.

وهذا ما تبرره النتيجة الهزيلة التي خرجت إليها مطارحته يقول: «النتيجة هي ثقافة الازدواجية والشرخ، لقد مرت الثقافة العربية في القرن العشرين بمرحلتين، كل مرحلة منهما كانت لها تنويعاتها وتبايناتها الخاصة لها، لكنهما تظلان مرحلتين منفصلتين مرحلة التحديث بصورة تقريبية مع هزيمة (67)، ومرحلة الحداثة حينما تحول العقل العربي إلى الارتماء شبه الكامل في حضن الثقافة الغربية»[1].

وهنا وأمام هذا الركام التجميعي لأقوال المثقفين والمفكرين العرب، نجد أن عبد العزيز حمودة يحاول كل مرة أن يعيدنا إلى نقطة صفر بأسئلته الأفقية التي ضاعت معها المسؤولية الأخلاقية للتساؤل ذاته.

---

(1) المرجع نفسه، ص85.

فهي أسئلة مدفوعة للتسويد، وليست قائمة في خلق البديل، والذي كان باهتاً أصولياً إلى درجة أن القارئ لكتب عبد العزيز حمودة يعتقد أن الباحث إنما سود المرايا فقط لغاية ذاتية، كشف عنها في المرايا المحدبة.

لذلك فقد بحثه شرعيته من اللحظة التي أبان فيها عبد العزيز حمودة على ضرورة إعادة تصويب فهم الحداثيين الذين أغرقوا النص العربي بمجموعة من الرسومات، والمخططات، والمعادلات الرياضية التي حجبت النص الأصلي، هذه الذريعة التي جعلته يعيد في زعمه قراءة الأصل الحداثي الذي انتقده؛ لذلك أعاب عليهم عدم فهمهم لتلك النظريات كما قرره في المرايا المحدبة.

وعليه فإن الأزمة الثقافية في تشقيقها العام، والأزمة النقدية في تخريجها الخاص تعود في تصوري لمجموعة من العوامل الكبرى:

- الثقافة العربية ثقافة طوطمية، يغلب عليها نموذج التأصيل، أو العودة إلى نقطة البداية دائماً.

هذه الثقافة التمجيدية للماضي كونت عقلاً أحادياً تذكارياً يقتات على الكرنفالي والمهرجاني المعلي لقيمة الماضي، نتيجة ارتباط الاستذكار بمركزية نصوصية ثبتت قيمة زمانية للصلاح، وعليه تشكلت طبقات واسعة أسست من خلال البراكسيس اليومي لحاكمية الماضي على حساب الراهن؛ الذي يحتاج إلى التبعية المطلقة في النظر والعمل.

- الثقافة العربية ثقافة لا حاسمة خصوصاً في جانبها السياسي، إنها لم تحسم على مستوى الخيارات الكبرى، وهذا يبرر استمرار الفعل القبلي، أساساً، للسلطة، واستمرار النموذج الشعري أساساً ثقافياً، وممثلاً سيميائياً مهماً للقبيلة الممجدة للأصول والأنساب، وثقافة اللاحسم تلك التي أعلت الشعبوي وأسقطت النخبوي، وأغرقت الثقافي في الحماسة، والعاطفي، والوجداني المحافظ للعنعنة التاريخية.

وهذا ما أشار إليه المفكر البحريني «محمد جابر الأنصاري» في كتابه المهم (**الفكر العربي وصراع الأضداد**).

- اليوتوبيا الوطنية والقومية؛ أدى المشروع القومي إلى إهدار القدرات الوطنية من أجل نزعة التوحيد للأقطار العربية؛ مما جعل الأقليات الثقافية تتحرك تاريخياً في اللاوعي العربي نتيجة التخطيط السيئ، وعدم توزيع وسائل الإنتاج بالعدل، غير أن السبب الذي خرب هذا المشروع القومي هو التوجهات الأيديولوجية المتناحرة داخل القطر العربي، ووجود الدولة العبرية المقوضة لمبدأ الاجتماع أساساً.

هذا البعد القومي في استباق ثقافي عربي بعيداً عن التلاقح الثقافي جعل العربي يخوض حروباً دنكشوتية وهمية، أهدرت إمكانياته، وأفرغت محتواه الراهني لتنامي الحركات السلفية والأصولية، وتقلص النخب الحداثية، أدى هذا التنازع، فيما يقول عبد العزيز حمودة، إلى غياب مشروع ثقافي قومي على مستويات متعددة اقتصادية، تربوية...

وهو مشروع تمييزي للثقافة العربية أكثر من كونه بناء حضارياً كليانياً، وهو ما ذهب إليه تصور علي حرب حين يقول: «وما أراه في هذا الصدد أن ربط الإبداع الفكري بالمشروع القومي، أو بالدفاع عن الهوية، ليس شرطاً شتت به الإمكان، بل عائقاً نعيد به إنتاج المآزق التي نريد الخروج منها، كما هو مآل المشروع النقدي للدكتور حمودة، فمآزق الإبداع لا تعود إلى غياب المشروع القومي، بل تعود إلى كثرة المشاريع الأيديولوجية، وهيمنتها على الفكر»[1].

- آلية التجلية:

بعد أن وضح عبد العزيز حمودة توصيفه لغياب المشروع الثقافي القومي، نجده يحدد موقفه من التراث؛ لذلك نجده ينتقد موقف ميخائيل نعيمة المنبهر بالعقل الغربي، وهو موقف ناتج عن وضعية كان فيها الأخير مهاجراً، وهو الموقف الذي شاركه فيه فيما بعد كل من عبد العظيم أنيس، ومحمود أمين العالم.

(1) حرب، علي، هكذا أقرأ ما بعد التفكيك، ص132.

ولعل تلك الوضعية امتدت في شكل خلق قطيعة جذرية مع التراث؛ لكونه يشكل عائقاً معرفياً في سبيل التحديث المرجو، ثم يعرض عبد العزيز حمودة موقفاً مغايراً ونقيضاً لدعوى القطيعة، وهو أن مباحث النقد العربي القديم يمكنها استيعاب وتغطية العديد من القضايا المهمة الجوهرية التي أثارها النقد العربي المعاصر.

يعمل عبد العزيز حمودة، هنا، على استدعاء مجموعة كبيرة من النصوص التي يجعلها وجهاً لوجه مع تلك المقولات النقدية المعاصرة، ويتصور أن المشكل ليس على مستوى النقد القديم الذي لم يعد صالحاً ليخاطب العقل المعاصر، بل إن المصطلحية النقدية المعاصرة خاضت إشكالات معرفية ضيعت النقاش المعرفي الحقيقي في ترسيخ أرضية جادة لما يمكن أن يلعبه النقد العربي القديم.

وهو يرى أن المسألة كامنة في إعادة وصلنا بالقديم يقول: «إن العودة إلى الجرجاني هي عودة إلى نص لم يفقد حدته، نص يثير من التساؤلات أكثر مما يقدم أجوبة قاطبة، نص يفتح باب الاجتهاد ويتركه كذلك، ولم يحاول إغلاقه إلا بعض المتأخرين، وهكذا فعندما نحاول الاجتهاد مرة أخرى فإننا نعود إلى سنة عريقة في البلاغة العربية»[1].

فالتحديد عند عبد العزيز حمودة الذي يتصور أن النقد العربي القديم والبلاغة العربية قد قدمتا نظرية نقدية ولغوية مكتملة، يمكن الاعتصام بها في وجه العصف الذي يمارسه البعض باسم الحداثة.

فالتراث زاخر وغني بمختلف المواقف النقدية والبلاغية المشابهة لتلك الأفكار الذي يطرحها النقد المعاصر، حيث إن الصيغ المنطقية التي يطرحها العالم اللغوي دي سوسير نجد لها تخريجاً في آراء الجرجاني، ويتصور أن الأول قرأ الثاني لشدة ما بينهما من تشابه.

---

(1) حمودة، عبد العزيز، المرايا المقعرة، ص173.

وعليه فإن شرعية الماضي تنطلق من إعادة ترتيبه حداثياً، وهذا ما أشار إليه في نقله لموقف جابر عصفور حين يقول: «وقد وضع جابر عصفور يده على نموذج تلك الممارسة التي تقوم على قراءة التراث لخدمة هدف حداثي محدد، دون الاكتراث في كثير أو قليل، لتأسيس شرعية الماضي»[1].

وعلى طول تلك المطارحة التي يعرض فيها عبد العزيز حمودة لنماذج التعامل المختلفة التي وجدناه يعرضها، انطلاقاً من بيانه للشرخ الحاد الذي أصاب الحداثة العربية من المغالاة القصوى للطرفين النقيضين.

سواء للداعين للقطيعة مع التراث، أو الداعين للاعتصام به، نجده يعرج على فئة ثالثة في شخص عز الدين إسماعيل باعتباره ممثلاً لأصحاب منهج الوسطية: «الذي يرفض القطيعة مع الماضي بالقدر نفسه الذي يرفض به تقديمه»[2].

وهكذا فإن الحراك الذي تشكله العلاقة مع التراث، تنطلق دائماً من إشكالية اتصال وانفصال إلى النزعة التوفيقية، إما لتأسيس شرعية التراث، أو شرعية الحداثة.

تلك الحالة التوصيفية للاتجاهات الثلاثة هي التي رسمت الوضع الارتباكي للحالة الثقافية، وهنا نجده يحاول تجلية موقفه النقدي من كل تلك الأزمة حين يقول: «بعد هذا الاستعراض الذي كان لا بد منه لموقف النقاد العرب؛ المعاصرين الحداثيين منهم وغير الحداثيين، نصل إلى منهج المرايا المقعرة في محاولة وصل ما انقطع.

ليس الهدف من الدراسة الحالية، بأي حال من الأحوال، التباكي على أطلال الماضي، والوقوف أمام عتبات تراثنا النقدي في تباه وانبهار لنبقى سجناء الماضي قائلين: ليس بالإمكان أفضل مما كان.

---

(1) المرجع نفسه، ص175.
(2) المرجع نفسه، ص178.

ولن نحاول في قراءتنا الحالية تأسيس شرعية الحاضر بأية حال من الأحوال، فلن نقرأ التراث لنؤكد صحة مقولات سوسير اللغوية، أو دريدا النقدية، لكننا سنحاول تأسيس شرعية الماضي، وشرعية التراث النقدي العربي دون انفصال. أي انفصال عما يدور حولنا، وما تنتجه، وما أنتجته بالفعل ثقافات الآخرين»[1].

فالتأسيس لشرعية الماضي هو تثبيت هوية المنطلق للتدافع في سياق الخطابات الموجودة للاحتراس بالتراث، وهو تأسيس مزدوج:

أولاً: إيجاد نقطة ما للبدء تكون هي الجين المانع من الذوبان.

وثانياً: الاندفاع نحو المستقبل، من أرضية صلبة ومتينة، تلك الشرعية لا تأتي بالماضي على حساب المستقبل بقدر ما تحاول إيجاد حلقة الوصل بين المسافتين: ماضٍ، مستقبل.

وهو نوع من إكمال المسيرة، وتحليل التراكم المعرفي من خلال وضع التراث وضع التساؤل من جهة، وجعله ينخرط في مشاركة حاضرنا بتفعيله، أو جعله يساهم في توسيع حلقة الوعي النقدي دون الذوبان المطلق، أو الاعتصام المخل. ومن ثمة نكون قادرين على: «تطوير نظرية لغوية ونقدية عربية تأخذ من التراث أفضل ما فيه، ومن الآخر خير ما يقدمه، وما يتفق مع ذلك التراث الخاص»[2].

- آلية التمكين:

حيث قام عبد العزيز حمودة بوضع الأطر العامة لتصوره لشكل النظرية النقدية، وينطلق التشقيق المبدئي عنده أساساً من امتلاكنا لتراث لغوي، وبلاغي نقدي، فيه مقومات نظرية عربية كان يمكن أن تكون، كما قال

(1) المرجع نفسه، ص184.
(2) المرجع نفسه، ص184.

العقاد، في المرحلة الأخيرة من حياته هي: «الهوية الواقعية القادرة على حماية الثقافة العربية من أن تؤول إلى فناء كفناء المغلوب في الغالب»[1].

وهنا قام عبد العزيز حمودة ببيان وجود نظرية نقدية عربية تحتاج إلى إعادة تخريجها فحسب، حيث قسم النظرية النقدية إلى جزأين:

- النظرية اللغوية العربية.
- النظرية الأدبية العربية.

ولو تأملنا القسم الثاني حين يطرح تساؤلاً جوهرياً: هل أفرز العقل العربي في أثناء العصر الذهبي للبلاغة العربية نظرية أدبية؟

أول ما نصطدم به في الكلام عن النظرية الأدبية هو الإشكال الشديد لأزمة المصطلح الذي تعاني منه الثقافة العربية بشكل عام، وهنا يحاول أن يقدم خطاطة كاملة عن أهم المرتكزات التي تستند عليها النظرية الأدبية العربية.

يقول: «وهكذا سنقدم خارطة مفصلة بقدر الإمكان للنظرية الأدبية في التراث العربي القديم تضم كل مفردات أي بوطيقا، أو نظرية شعر حديثة مثل الشعر أو الأدب بين المحاكاة والإبداع، الطبع والصنعة (الموحية والتقليد)، العلاقة بين الأدب والواقع، علاقة الشاعر بالقوى الاجتماعية المحيطة وعلاقة النص بمنشئه من ناحية متلقيه من ناحية ثانية، ومفاهيم الخيال والمخيلة والتخيل، وعلاقة الأدب بالغايات الجمالية والأخلاقية والعملية، ووظيفة النقد وآليات تحقق الدلالة، والشكل، والمضمون، والسرقات الأدبية، باختصار توجد مشكلة نقدية توقفت عندها نظرية، نظريات الأدب الحديثة. لم يتوقف عندها العقل العربي منظراً، وممارساً»[2].

ويحاول عبد العزيز حمودة في شكل كفاحي أن يبرر جدوى النقاط التي جعلها مرتكزاً وأساساً لمفهومه لنظرية الأدب العربية، التي يرى أنها تتقاطع،

(1) المرجع نفسه، ص186.
(2) المرجع نفسه، ص308.

وربما تجاوزت كثيراً من المفاهيم التي أنتجها العقل الحداثي، ومطمعه في ذلك أن يتجاوز معضلة التمجيد التي قد يجره إليها مثل هذا الطريق البحثي يقول: «كانت أبرز المزالق التي حاولنا تحاشيها في هذه القراءة الحداثية لتراث البلاغة العربية هي:

- أن ننزلق في غمرة الحماس للثقافة العربية.
- العودة إلى التراث البلاغي زائرين كما فعل البعض، رغبة في تأسيس شرعية النظرية اللغوية والأدبية المعاصرة»[1].

الملاحظ من تتبع دقيق لهذا الكتاب أن عبد العزيز حمودة وقع في مشكلة أنه كان يفكر في نظرية عربية من خلال نزعة مرضية؛ تخوفه من الآخر.

فهو من جهة يفكر في الأنا ليغازل الآخر نتيجة آلية المقايسة التي اشتغلت في مدونته من حيث قوله: «ما عندهم عندنا»، ومن جهة أخرى وقوعه في التكرار التراثي.

لذلك فدراسته كانت إعادة للتراث، وقراءة أصولية إيحائية؛ لذلك لم يستنبت نظرية بقدر ما أحيا ألفاظاً، فهو مشروع -في تقديري- تلافظي وليس فكرياً؛ لأنه لم يتناول إشكالية دقيقة؛ أن النظرية النقدية ليست ترفاً نخبوياً، بل إبداعاً حضارياً كليانياً؛ لذلك كان تنظيره تفاضلياً، نتيجة الطابع الانتقائي.

والظاهر أن عبد العزيز حمودة، غلبه التجنيس النقدي نتيجة تلك الرومانسية الحالمة التي أفاضها المشروع الناصري، وهذا ينبأ أن المقولات التي حبرها الباحث تعكس، فعلاً، المأزق النظري للنقد العربي الذي لا يعاني إشكالية عناصر.

بقدر ما أن الوضعية الثقافية العربية تبحث عن استنبات كلي للمشروع النقدي العربي، الذي هو مشروع يتحمل أعباؤه المجتمع العربي، وليس بعض النخب المفصولة عن واقعها؛ إما في اتجاه الغرب، وإما في اتجاه

(1) المرجع نفسه، ص489.

التراث، وإما في اتجاه النزعة التوفيقية التي تجمع بين بنيتين متنافيتين بنية ومضموناً.

هذا التهافت الذي أولج الثقافة العربية في التيه بالمفهوم الأنطولوجي؛ لأنه يعرض إلى البلاغة العربية بالشكل المدرسي، السكولائي نفسه الذي قادنا إلى عصر الضعف، فهو يمارس اللعبة الفقهية نفسها، التي تشتغل على الترديد، وتوليد المحفوظ.

من **(المرايا المحدبة)** إلى المقعرة إلى كتابه **(الخروج من التيه)** تبلغ الأزمة النقدية ذروتها، حيث لم نلاحظ أية بوابة نطمئن معها بأننا سنخرج من هذه الحالة التصحيرية للمفاهيم، والرؤى، والتصورات.

إنه مجرد استعراض معرفي شخصي في طرح عبد العزيز حمودة المستميت ليكشف عن علاقته بالتراب المصري الناصري، تلك النرجسية الناصرية الفجة التي أثرت في جيل الخمسينيات والستينيات ليفيق العرب على التشظي، والتشرذم.

وهنا أطرح تساؤلاً: إذا كان عبد العزيز حمودة ينادي بضرورة تفعيل المشروع القومي للخروج من الأزمة الحضارية والنقدية، فلماذا يعيد علينا تلك التنظيرات الطويلة العريقة للتفلسف النقدي المعاصر عند الغرب، هل يكون ذلك بمجرد استشعاره للخطر؟ أم من أجل التأسيس لهوية وافية كما يقول العقاد؟.

الملاحظ على هذه الاستراتيجية العرضية التجميعية التي جعلت القارئ يصطدم بمدى الشرخ في مدونة الباحث بين الادعاء إلى تحققه، حيث بدأ بداية مفعمة بالإخلاص والغيرة، لكنها انتهت نهاية مفلسة أعادتنا إلى نقطة الصفر، حيث قرر أن مجهوده مجرد محاولة تحتاج إلى ما يتتبعها.

يقول: «لم تكن رحلتنا المطولة مع تيه المشهد النقدي الغربي في أي مرحلة منها، حباً في التيه في حد ذاته، أو محاولة للتأريخ للنقد الغربي في القرن العشرين.

لكنها كانت محاولة أرجو ألا تكون الأخيرة، وأن تتبعها محاولات آخرين ممن يستشعرون الخطر الذي تحول عند المؤلف إلى حالة من الرعب الكامل لإخراج الثقافة العربية من هوة بلا قرار، انزلق إليها بعض المثقفين العرب في خلطهم الواضح بين الحداثة والتحديث»[1].

إن الخروج من التيه الذي ادعاه الباحث، مجرد تلافظ غلبه فيه اللفظ، وذلك لسببين منهجيين:

- أن التيه الغربي الحاصل أصبح تيهاً عربياً.
- أن الإشكالات الواردة في الثقافة الغربية، إشكالات تراكمت في العقل التاريخي للفرد الغربي، ومن ثم فهي محسومة بالنسبة له، لكن هل هي بالشكل نفسه في الثقافة العربية؟

وهذا ما يُشعر باختلال معرفي في مدونة الباحث، فهو يبحث فوقياً في الذات العربية، ولكن تحتياً ليدحض الآخر، مع أنه في كتابه (**الخروج من التيه**) يبحث زعماً من داخل التيه الغربي، وهو تيه مؤسس معرفياً وأنطولوجياً، فهل تيهنا النقدي العربي هو التيه الغربي نفسه؟.

وها هنا يخلط عبد العزيز حمودة بين التيه والفراغ؛ بين التيه بالمفهوم الأنطولوجي الغربي وحالة الفراغ في الثقافة العربية حين يقول: «لكن التيه النقدي المعاصر هو فراغ لا نهائي ليس له بداية أو نهاية مرئية، فراغ ألقي النص فيه، وترك دون أمل في الاهتداء إلى علامة طريق واحدة تقوده إلى طريق الخروج»[2].

إن عبد العزيز حمودة يقوم في هذه الدراسة بعمل خطير لم ينتبه إليه، ولم يقل به حتى الحداثيون العرب حين ينفي الذات العربية إلى التيه الغربي؛ ليورط الذات الغربية في إشكالات غيرها.

(1) حمودة، عبد العزيز، الخروج من التيه، دراسة في سلطة النص، عالم المعرفة، 250، ص349.

(2) المرجع نفسه، ص41.

الحاصل هنا أن مباحث الرجل تعددت، لم يسيطر فيها على موضوع واحد، فهو يريد أن يخرج الثقافة العربية من الفوضى، لكنه يوقعها فيها دون وعي عميق منه، مع أنه يزعم أنها خرجت من خلال تخريجاته من التيه، حين يقول: «لقد خرجنا من التيه أخيراً، نحن الآن خارج التيه بالفعل حيث كل شيء له معنى، أو هكذا يجب أن يكون، لقد قدمنا للقارئ حتى أسس النظرية البديلة ممثلة فيما رفضناه، أو ما يجب أن نرفضه من معطيات التيه النقدي»[1].

وما هذا البديل الذي قدمه عبد العزيز حمودة؟ إنه نحت في الآخر، وخير ممثل عن النسق المقلوب لفلسفة الرجل أثناء حديثه عن النص؛ بخلاف معهود الثقافة العربية التي يدعي انتماءه إليها، فهو يفكر في الثقافة العربية من داخل الأفق الوجودي للآخر.

رابعاً: المقاومة وتحرير العقل النقدي:

1- إدوارد سعيد؛ في تأسيس العقل المقاوم:

يعد مشروع إدوارد سعيد تأسيسياً من حيث الجدة، وقوة الطرح، قدم في أطروحته بديلاً نظرياً محكماً وأصيلاً من الناحية الأكاديمية، مشروع ينطلق من تأويلية للذات إلى تأويلية للعالم، يقول محمد شاهين: «لم يحظ مفكر معاصر بمثل ما حظي به إدوارد سعيد من إجماع على موهبته الفذة، واعتراف بإنجازاته المتميزة على مدى ما يزيد على ثلاثة عقود من القرن المنصرم».

ولو سألت إدوارد نفسه عن سر تميزه؛ فإنك لن تحصل على إجابة منه، ذلك أنه غير مهتم أبداً بتمجيد الذات الفردية، ولا بإبراز ملامحها الشخصية، ولا بالاعتراف الصريح أو المسطح الذي يشبع فضولنا، فكأن إدوارد يقول: «الفعل لا الحديث عن الفعل هو المهم والأهم، والإنجاز لا الحديث عن الإنجاز هو بيت القصيد»[2].

---

(1) المرجع نفسه، ص321.

(2) شاهين، محمد، إدوارد سعيد رواية الأجيال، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 2005م، ص9.

ويجب الاعتراف أن التقلبات المعرفية في حياة إدوارد سعيد، جعلته واحداً من أعلام الثقافة البشرية، وليس مثقفاً فلسطينياً أو عربياً، بل جعلته يمتد في الآفاق، وهذا ما جعل جورج شتاينر يقول: «إن إدوارد سعيد نص مفتوح على العالم»(1).

حيث تكاثفت داخله النصوص باعتباره نصاً رحالة تقلب في الجغرافيا، وأصبح كائناً هجيناً، نصاً غائراً، فهو الفلسطيني الذي ليس له أرض يقف عليها، إنه مواطن كوكبي رحالة متنقل، ولد بفلسطين ليعيش بالقاهرة، ويكمل حياته في الحي السابع من نيويورك.

يقول معبراً عن حالته تلك: «كانت لدي دائماً الأحاسيس الغريبة والشاذة لكوني لا منتمياً، إضافة إلى إحساس دائم مع مرور السنين بأنه ليس لدي مكان أعود إليه، أنا لا أستطيع العودة إلى فلسطين لعدد من الأسباب، أهمها الأسباب السياسية، كما أنني لا أستطيع العودة إلى مصر التي ترعرعت فيها، كما أنني لا أستطيع العودة إلى لبنان حيث تعيش أمي، وحيث مسقط رأس زوجتي، حياتي هي سلسلة من الانزياحات وعمليات النفي التي لا يمكن استردادها»(2).

يمثل إدوارد سعيد شخصية مقاومة في اتجاهين: في اتجاه الثقافة المأصولة التي ورثها، والثقافة المكتسبة، حيث وجد نفسه يحتاج إلى نوع النقد المزدوج.

فلقد عمل إدوارد في شكل استخلاص منهجي، وهو استخلاص ثنائي؛ كشف من جهة عن الأبعاد التدميرية للثقافة، وأبان من جهة أخرى العيوب النسقية، وهشاشة التفكير العربي الذي تورم في اتجاه الاستجابة لا الإثارة.

---

(1) سعيد، إدوارد، الثقافة والمقاومة، ترجمة علاء الدين أبو زينة، دار الآداب، ط1، 2006م، ص6.

(2) مجموعة مؤلفين، النقد والمجتمع، دار كنعان، ط1، 2004م، ص121.

هنا يوضح مزايا عبقرية للعقل المقاوم الذي تموقع بين عالمين؛ عالم الأفكار وعالم الأقدار، عالم تسيره المعقولية وعالم تسيره الحتمية، فإدوارد سعيد مثال للعقل المقاوم الذي يرفض الجبري المطلق، كما يرفض المعرفة الجاهزة، ويأخذ في الحفر والنبش في الثقافة دون هوادة.

وهنا نجد خصوصية النقد الذي يصدر عنه إدوارد سعيد، فهو مقاوم يحمل أسلحته المتعددة، يقاتل من أجل وطن في حالة إرجاء، يمعن أدواته النقدية من أجل هوية بلا انتماء جغرافي، هوية في حالة صناعة: «ولأنه وجد نفسه فيما يسميه فضاء بين فرجتين، فضاء بين ماض فلسطيني مستعمر وحاضر أمريكي إمبريالي، فقد وجد نفسه متمكناً ومجبراً في الوقت نفسه، على أن يتكلم من أجل فلسطين على أن يكون صوت المهمشين والمطرودين»[1].

ومن هذا الموقع المقاوم في اتجاهين؛ مرجعي، الوطن، أمريكي، إمبريالي، وجد إدوارد نفسه في مد وجزر، وهو فضاء مزدحم متسم بالضبابية والتعدد، من هنا جاء اهتمام إدوارد سعيد بنقد وضعية المثقف المتسمة بالسلبية، وقد اتصفت أطروحته بالموضوعية، حيث كان مثقفاً عضوياً في تشريح قضايا بلده، إذ لم يتعاطف مع قضيته، بل جعلها تتعرض لمشروع النقد والبحث الدقيقين.

ولذلك نجد مشروعه النقدي متميزاً بنحت مقولتين أساسيتين فيما يقول شيلي واليا: «وقد نحت مقولتين شهيرتين تنطويان على عمق شديد، يركن في أعماقها مبدأ العدل في النظر، والتحليل، والتوصيف.

الأولى: تقول «لا تضامن» دون نقد، **والثانية**: تنتقد ما وصفه «برطانة اللوم»، وفي كلتا المقولتين يتوجه سعيد إلى مثقفي العالم الثالث؛ حيث

(1) أشكروفت (بيل)، أهلواليا (بال)، إدوارد سعيد مفارقات في الهوية، ترجمة سهيل نجم، دار نينوى، دار الكتاب العربي، دمشق، ط1، 2002م، ص15.

يرفض أن يكون التضامن مع أي قضية عادلة خالياً من النقد ومنزهاً لها عن الأخطاء، فالنقد هو مبضع الجراح الذي يزيل الأورام أولاً بأول، ويسهر على صحة المريض، وبنفس الشدة من النقد فإن سعيداً ضد ثقافة إلقاء اللوم على الآخرين؛ لأنها ثقافة عاجزة لا تنتج عملاً، وتوفر ذرائع للقعود والاتكاء على وسائد الراحة»[1].

ولقد اتسم نقد إدوارد سعيد بالجانب التطبيقي، حيث قام بدراسة الإشكاليات الكبرى ما بعد الكولونيالية، وقام على تحليلها، وكشف اشتغالها في عمق الثقافة.

ويعد كتابه (**الاستشراق؛ المفاهيم الغربية للشرق**) كتاباً تأسيسياً في مجال النقد التطبيقي، حيث درس الارتحالات النوعية للدرس الاستشراقي في مجال الدراسة العلمية، إنه مجال التوظيف الإمبريالي للشرق، وركز بهذا النزوع نقداً متفرداً أطلق عليه: «النقد مابعد الكولونيالي» ووضح أساليب الهيمنة على الشرق.

ولعل الهيمنة ليست لها صورة واحدة، فهي متكثرة، كشف عنها في كتابه (**العالم والنص والناقد**)، لا يتعلق نسق الهيمنة بما بيناه سابقاً فقط، إنما الهيمنة في نقدنا المعاصر تسكن الإجراء الغربي الذي حاولنا من خلاله قراءة النص التراثي، أي: تلك الازدواجية التي نلاحظها بين بنية النصوص وما يحدث خارجها.

ولقد أشار إدوارد سعيد إلى هذه القضية فيما يشبه الملاحظات الدقيقة، وحسب تصوره وقع الناقد العربي خصوصاً تحت هيمنة إشكالية جديدة، تتطلب منه إعادة ترتيب الوعي النقدي، وربطه بفكرة: المكان والأمة (المكان الثقافي).

---

(1) واليا، شيلي، صدام ما بعد الحداثة، إدوارد سعيد وتدوين التاريخ، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2006م، ص35.

وذلك أن النظريات الغربية شكلت مصادرات عميقة في متن المطارحة العربية، بل إن الناقد العربي أتلف النص، وأضجره بكثرة الإحالات، وهو إفراغ داخلي لبنية مضمونية، وهذا ما شكل تلك الازدواجية والتعارض.

يقول: «فالتحول من البنوة إلى التبني from filiation to affiliation يوجد في أي مكان في الثقافة، ويجسد الشيء الذي يدعوه جورج سيميل بالسيرورة الثقافية العصرية؛ التي بواسطتها تولد الحياة أنماطاً لها على الدوام، أنماطاً ما أن تبرز إلى الوجود حتى تطالب شرعية عتيقة من نمط الحياة، وهذا السبب هو ما يجعل الحياة دائماً على تعارض كائن مع النمط»[1].

ومن ثم فالدراسات التي قدمها نخبة باحثينا العرب تقع في صلب هذه الإشارة التي وقع عليها إدوارد سعيد، ذلك حين أصبحت الأطر الإجرائية والقرائية هي الوعاء الذي تسكب فيه النصوص التراثية هذا النوع من الاستعباد الذي يعاينه النص القرائي العربي وبحثوا له عن نظام تعويضي، حيث أقحمه في مؤسسة أو شكل معرفي، أغرق التراث في إشكالات خارجة عنه، أصبح هذا التراث خارج المكان الثقافي.

يقول إدوارد سعيد: ''إن الشيء الذي أصفه هو الانتقال من فكرة، أو إمكانية واهنة عن القرابة إلى ذلك النظام التعويضي؛ الذي سواء أكان حزباً، أم مؤسسة، أم ثقافة، أم زمرة من العقائد، أو حتى رؤيا دنيوية، يوفر للرجال والنساء شكلاً جديداً من أشكال الصلة التي أزال أدعوها بالتقرب، والتي هي بمثابة منظومة جديدة في الوقت نفسه»[2].

وعليه فإن الناقد المعاصر، في تصور إدوارد سعيد، أمامه خياران، إما أن يساير أو يتواطأ مع النموذج المهيمن، أو يدرك الفارق بين القرابة الغريزية

---

(1) سعيد، إدوارد، العالم والنص والناقد، ترجمة عبد الكريم محفوض، منشورات اتحاد الكتاب، سوريا، ص24.

(2) المرجع نفسه، ص29.

وبين التقارب الاجتماعي، وأن يبين كيف أن «التقرب يفضي أحياناً إلى ولادة القرابة، لا، بل ويصوغ لها أشكالاً في بعض الأحيان الأخرى»[1].

وهنا يذعن الناقد المعاصر: «للعلاقات الإنتاجية النموذجية القائمة بين ثقافة الطاغية وبين الميادين التي تهيمن عليها»[2]، وبالتالي على الناقد العربي في رأي إدوارد سعيد أن يكون على وعي بمسألتين تشكل وعيه النقدي:

«**الأولى**: هي الثقافة التي يرتبط بها النقاد بالقرابة، والولادة، والانتماء القومي، والمهنة، **والثانية**: هي الطريقة أو المنظومة التي يكتسبها النقاد من خلال التقرب بالقناعة الاجتماعية والسياسية، وبالظروف الاقتصادية والتاريخية، وبالجهد الشخصي، والإرادة الحديدية، وكلتا هاتين القوتين ما فتئتا تدأبان على ممارسة الضغوط، منذ ردح طويل من الزمن، إلى أن وصلتا بالنقد إلى وضعه الراهن»[3].

إن هذا الصوغ النقدي الذي يقدمه إدوارد سعيد ينم عن تجربة عميقة، في عمق الفكر النقدي الغربي؛ مما يجعلنا نتساءل: هل الناقد العربي واع بمسألة القرابة والتقرب تلك؟.

كان مشروع إدوارد سعيد من عمق تلك القرابة التي رسمها مع الفكر الغربي، حيث فكر من داخله معه وضده في آن، كان ناقداً راديكالياً حينما درس التناقض الذي ينتشر في مدونات الغربيين اتجاه الشرق، وهنا كون وعياً عميقاً بالموضوع من خلال النقاط التالية:

- «إن البشر هم الذين يصنعون تاريخهم، وأن ما يستطيعون أن يعرفوه محدود بما وصفوه، وأن نطبق هذه الملاحظة على الحقائق الجغرافية، فندرك أن البشر هم الذين صنعوا ويصنعون المحليات، والمناطق،

---

(1) المرجع نفسه، 29.

(2) المرجع نفسه، ص29.

(3) المرجع نفسه، ص29.

والقطاعات الجغرافية من أمثال الشرق والغرب، فكل منهما كيان جغرافي وثقافي، ناهيك لكونه كياناً تاريخياً»[1].

وهنا يتحول الشرق إلى موضوع للدراسة بالنسبة للغرب، ولقد سميت بالاستشراق.

- «من المخادعة الاعتقاد بأن الخيال وحده قد فرض خلق صورة للشرق، أي: جعله الصورة التي رسمها المستشرقون، أو الاعتقاد بإمكان حدوث ذلك على الإطلاق، فالعلاقة بين الغرب والشرق علاقة قوة وسيطرة»[2].

- «من الخطأ افتراض أن هيكل الاستشراق لا يزيد عن كونه هيكلاً من الأكاذيب أو الأساطير، وأننا إذا ذكرنا الحقائق لدحض هذه وتلك فسوف ينهار البناء، وتذروه الرياح»[3].

لعل تلك النقاط هي الخطاطة التوجيهية لأطروحة سعيد في قراءة المدونة الاستشراقية حيث تحول إلى خطاب ثقافي مزدحم بالتأويلات، فانطلاقاً من عنصر القوة الأوربية انبنت مجموعة من الصورة حول الشرق نتيجة الاحتكام إلى تمثيلات رمزية نمطت الصورة عن الشرق، وصارت تلك الصورة أكثرها متخيلة، ومن ثم شوهت الشرق ومسخته، وجعلت منه موضوعاً إغرابياً.

درس إدوارد سعيد تلك التحولات في صور الشرق دراسة فتتت الموضوع إلى وحدات بنيوية؛ ليفضح فيما بعد ألاعيب التدبير الإمبريالي التي صدرت عنه تلك الصور، بل قوض وسائله.

يقول: «أما وسائلي المنهجية الرئيسة لدراسة السلطة هنا فتنحصر في آليتين، يمكن أن نطلق على **الأولى**: تعبير الموقع الاستراتيجي، وأعني به

(1) سعيد، إدوارد، الاستشراق؛ المفاهيم الغربية للشرق، ترجمة محمد عناني، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2006م، ص49.

(2) المرجع نفسه، ص50.

(3) المرجع نفسه، ص50.

طريقة وصف موقع المؤلف في إحدى نصوص المادة الشرقية التي يكتب عنها، و**الثانية**: هي التشكيل الاستراتيجي»[1].

وهنا تبين أن منهجية إدوارد سعيد متراكبة، ومعقدة، ومجهدة في الوقت ذاته، حيث تتسع إلى دراسة كل مستشرق: «كيف يحيط بالشرق، وكيف يكون مدخله إليه، وكيف يحول دون انهزامه الشخصي أو اندحاره نفسياً أمام سمو الشرق الروحي، ونطاقه الشاسع، وأبعاده الرهيبة»[2].

ومن ثم فقد فكك إدوارد سعيد الخطاب من الداخل، حيث كان الخطاب دافعاً تأهيلياً لوعي الذات في تاريخها، والتعرف على أشكال المقاومة من أجل رسم واجهة فعلية للعالم الذي نعيشه، هذا العالم الذي زيفته الإمبريالية، حيث يتدخل منهج «سعيد في فهم العلاقة بين الإمبريالية والاستعمار وضحاياهما، أي: فهم العالم الذي نعيش فيه؛ لأنه عالم صنعته الإمبريالية التي لم ينج منها شيء بعبارة سعيد»[3].

ومن ثم على الذات بناء موقع متقدم، لا أن تبقى موضوعاً للدراسة بقدر ما تتحول إلى ذات دارسة، فمشروع إدوارد سعيد يعكس رؤية مفهومية من خلال افتقاده لمدلول الوطن في بعده الجغرافي، ذلك الوطن الذي هو في حالة فرار؛ لذلك جعل الشرق تخصصاً علمياً باعتباره مجالاً جغرافياً، ومساعداً نفسياً للتعويض عن الحرمان، ونوعاً من الاستئناس البروكسيمي عن الوطن في فضاء أمريكي متسم بالهجنة، والتنوع.

لم يهدأ مشروع إدوارد سعيد إلا بعد أن بين العلاقات المترابطة بين: المستشرق والشرق والمستهلك الغربي للاستشراق.

---

(1) المرجع نفسه، ص68.

(2) المرجع نفسه، ص69.

(3) سعيد، إدوارد، الثقافة والإمبرالية، ترجمة كمال أبو ديب، دار الآداب، ط3، 2004م، ص21.

وكشف تلك الأنساق التي يتحرك فيها الموضوع، وصوره التمثيلية التدميرية والعلمية.

يقول: «فالنسق، والنسق وحده، هو الذي يتسبب في كل ما هو موجود، ويتسبب في فنائه، وإسباغ غرض لوجوده، أي: منحه القيمة والمعنى. وهكذا فإن الفهم معناه رؤية الأنساق، وكلما ازداد فهمك لها، وازداد عمق نظرة الباحث الفاحصة، ازداد اقترابنا من الحقيقة الواحدة النهائية»(1).

بهذه الدقة العلمية كشف إدوارد سعيد الوجه المتوحش للاستشراق، خصوصاً حين يقول تحول «الذاتي من خطاب علمي إلى مؤسسة إمبريالية»(2).

2- حسن حنفي وتأسيس وعي بديل أو التأسيس في عالم الأغيار:

تعتمد أطروحة علم الاستغراب على بعث مقولات قرائية جديدة، تكون الدافع الأساس في تحريك الإطار المرجعي الذي يجعلنا طرفاً في الحوار الشامل، أن نتحول من كوننا ذاتاً مدروسة إلى ذات دارسة.

ومن ثم فالمهمة الأساسية لعلم الاستغراب حول المعادلة من كوننا مستلبين فكرياً وثقافياً إلى تأسيس منظور ووعي جديد، حيث تتبين الذات العربية داخل الفضاء الإمبراطوري وبداية فعل المقاومة لتدمير المركزية الغربية من الداخل.

يقول: «مهمة علم الاستغراب هو القضاء على المركزية الأوربية (Eurocentricity, Eurocentrisim)، وبيان كيف أخذ الوعي الأوربي مركز الصدارة عبر التاريخ الحديث داخل بيئته الحضارية الخاصة، مهمة هذا العلم الجديد رد ثقافة الغرب إلى حدوده الضيقة بعد أن انتشر خارج حدوده إبان عنفوانه الاستعماري»(3).

(1) المرجع نفسه، ص138.

(2) المرجع نفسه، ص173.

(3) حنفي، حسن، مقدمة في علم الاستغراب، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط2، 2000م، ص28.

فعمله هنا يحتاج إلى جهد مضاعف من أجل أن تتحول الذات الخارجة عن المجال الأوربي إلى ند له.

أن تتعرف عليه من الداخل، وتدرس عوامل القوة كافة فيه لتحولها لصالحها، نوع من استراتيجية إفراغ الخصم من الداخل، وهي استراتيجية تحمل نزوعاً حربياً، وعليه يحدث هذا المطلب نوعاً من التوازن بين الثقافتين.

لذلك يقول هنا: «مهمة علم الاستغراب هي إعادة التوازن للثقافة الإنسانية بدل هذه الكفة الراجحة للوعي الأوربي والكفة المرجوحة للوعي الأوربي، فطالما أن الكفتين غير متعادلتين سيظل الوعي الأوربي هو الذي يمد الثقافة الإنسانية بإنتاجه الفكري والعلمي، وكأنه هو النمط الوحيد للإنتاج»[1].

فهو يعرض نفسه نموذجاً وحيداً للثقافة نتيجة العقدة الاستعمارية؛ التي ترى في الآخر النضُوب، وعدم الأهلية، لأنه سيكَوّن استقلاله الخاص، فيكون هذا الفرع الجليل من المعرفة ليعري الآخر الغربي من كل عقده التاريخية/ الاستعمارية، ويقدم ويعيد موضعة الأنا ضمن منظور الكفاءة، والقدرة، والفعل، وتفتيت الآخر بتحليل مرجعياته وأنساقه المختلفة، وتقديم صورة واضحة عن دوره الحضاري في الإقصاء، والتهميش.

ومن ثم فالاستغراب توجه معرفي، يريد نقل العرب من الاتباع إلى الإبداع، ولا يتم الإبداع، في نظر حسن حنفي، إلا وفق خطاطة ثرية، ومركبة:

- الموقف من التراث الغربي.
- الموقف من التراث العربي.
- بداية النقلة في التأسيس لوعي جديد يجعلنا في الواجهة.

(1) المرجع السابق، ص30.

لذلك من نتائج علم الاستغراب، تحصيل وعي عميق من خلال تفكيك ودراسة الوعي الأوربي، والسيطرة عليه، حيث تنقلب المعادلة من كوننا ذاتاً مدروسة إلى ذات دارسة، يحاول هذا الطموح رد الأطروحة الاستعمارية للغرب إلى غمدها، وإحجامها عن إقبالها المفرط في تهميش الثقافات اللاأوربية.

يقول متحدثاً عن أهم نتائج الاستغراب قائلاً: «السيطرة على الوعي الأوربي، أي: احتواؤه بداية ونهاية، نشأة وتكويناً، وبالتالي إرهابه؛ لأنه ليس بالوعي الذي لا يقهر، فيتحول الدارس إلى مدروس، والذات إلى موضوع، ولا نصبح هنا نعيش فيه.

يمكن للإنسان أن يراه مرة واحدة، وأن ينظر إليه من أعلى بدلاً من أن يقبع أسفل منه؛ ليتحول تلميذ اليوم إلى أستاذ الغد، وأستاذ الأمس إلى تلميذ اليوم، ومن يدري لمن تكون الريادة في المستقبل»[1].

وهنا، وبهذا التحول، تنتهي فصول الاختراق الحاصل في ثقافتنا إلى تأسيس مناعة حقيقة مانعة من أسباب الانهيار نتيجة التعرف العلمي على الآخر، وتقويض الداء العضال الذي ينخر نظرته للآخر، ويشكل منطلقاته المبدئية التي جعلت نفسها حاكماً على مسار متسم بالعنصرية.

ومن ثم يحقق علم الاستغراب بهذه الكيفية المنهجية الدقيقة لتأسيس حراك من حالة الركون إلى الآخر إلى جعله موضوع دراسة لتؤهل الذات مكانتها حضارياً، وتتخلص من حالة التبعية نتيجة امتلاكها للوسائل المعرفية اللازمة لتلك النقلة؛ لذلك قسم حسن حنفي محطات التأسيس في معرفة الآخر إلى مجموعة من النقاط:

- تكوين الوعي الأوربي، حيث درسه في مصادره الأساسية.
- التعريج على حركة انتقال الثقافات من الجنوب إلى الشمال، ومن العالم الإسلامي إلى أوربا، وغيرها من العلاقات الكبرى التي أسهمت في

(1) المرجع نفسه، ص39.

تشكيل صورة الوعي الأوربي، ورسمت ملامحه ليصل إلى عصر النهضة، وقضية الإصلاح الديني، وبداية المواضعة الحقيقية للوعي مع عقلانية القرن التاسع عشر، والحركات التي انجرت عن الشك الديكارتي.

ثم أفاض في أهم الفلسفات في ذلك السياق ليحط رحاله عند مفهوم التنوير والفروقات الجوهرية بين التنوير الفرنسي والإنجليزي، لتشكل مرحلة الكانطية ذروة الوعي الأوربي، ومنه جميع مفاصل التوجهات الفلسفية الكبرى.

وهي وإن جسدت مظاهر قوة لبناء الذات الغربية، فهي تمثل عامل قوة للأنا من جهة الدراسة، وهذا ما يدفع إلى تأسيس منهجي يجعل الذات تخرج عن طورها إلى بناء تحويل المسار باتجاه منعطف جديد من الغرب إلى الشرق، إنه منعطف يتحول بذاته من مقولات النهاية عند الغرب إلى مقولات الميلاد عند الشرق.

يقول: «إنه في الوقت نفسه الذي ظهر مفكرون أوربيون معاصرون مثل: نيتشه، وشبنغلر، وهوسرل، وشيلر، وبرغسون، وتوينبي...إلخ ينعون نهاية الحضارة الغربية، يظهر مفكرون من العالم الثالث يعلنون ميلاد حضارة جديدة»[1].

هذا الطموح النقدي للذات في مسار الآخر يشكل تحولاً في مسار العقل العربي؛ الذي حاول تجاوز عوائقه من خلال التخلص من كل أشكال الاسترقاق والاستعمار الوجودي والثقافي، لذلك حاولت هذه الأطروحة -لعلم الاستغراب- المنقوصة من الإرادة الفعلية للواقع أن تتغيا بالإمكان في حدود أن تضطلع بدور مهم.

لكن طموح المفكر بمعزل عن إطار سياسي اجتماعي كلياني يبقي الحلم خارج أسوار البناء الحقيقي، حيث تساوقت الفكرة في الوعي الأوربي مع

(1) المرجع نفسه، ص547.

متطلبات الواقع، لكنها في حالتنا نحن تخالفت الحال، وصار الواقع قالباً تصب فيه الأفكار لا محضناً تصنع فيه، وهذا عيب نسقي يجعل المفكر يطل على الواقع الثقافي العربي من شرفته، دون أن يترجل على الأرض ليكون متساوقاً مع الفكر لتتأسس عقلانية تواصلية تبني المشروع الهدف.



الخاتمة

التفكير مع التراث وضده:

إن أي موضوع قابل لإرادة الفهم والتمحيص، يجعلنا نتحرك إرادياً نحو وضع كل المسلمات جانباً، لا إلغاءها ولا إقصاءها، بل إعادة التفكير فيها.

هي إرادة تهدف إلى تجاوز المدرسيةِ الضَّيقة التي أصبحت فعلاً مُعطلاً للإبداع، وبالتالي كان هدفي من خلال هذا الجهد الإرادي ممارسة التفكير الحر. فهل نملك الشروط الممكنة لبناء موضوع خاص بنا، يتجاوز المُعضلات والعَقَابيل البنيوية التي تَشكلت موانع عزلت العقل العربي، وجعلته خارج التاريخ، كما قال «مالك بن نبي»؛ أي: خارج التصور المعرفي للزمان من جهتين -في تصوري-:

- **أن المعجمية العربية اختزنت داخلها اعتقالاً جوهرياً للإرادة العقلانية في ممارسة حق النقد، هذه المعجمية في شقيها الدلالي (السيميائي) والحرفي، فسرت العقل على أنه الضبط والتقييد**، وبالتالي يَحملُ العقل في محمُولنا اللغوي دلالة المصادرة والاعتقال، وهي دلالة ضد الحرية والانطلاق.

هذا العقل المُصادر بنيوياً في سلطة الدلالة الحرفية للمعنى (dénotation)، ثم سلوكياً في مدلول البداوة؛ سلطة الشيخ، ثم شريعياً لصالح النُّصوصية الحرفية التي غلبت عليه، وسلبَتْه حقه في التفكير، وفق التصور الأصولي «إذا صح النقل شهد العقل، وبطل النظر».

فالإزاحات لم تُراوح الدلالة المعجمية إلى الدلالة المحيطية (connotation) التي يخرج إليها الفعل النقدي، بل حصل تراكُم وتراكُب بين البنية المعجمية والشريعية لتخريجِ تركيبٍ مُوجه للمعقولية النقدية، فأسست عقلاً شريعياً أهمل النزعة النقدية.

- **شكلت هذه التراكمات طبقات أنهكت العقل في الانعتاق من رتق الاعتقالين الحرفي والنصوصي.**

وهنا نعاين هذه الأزمة التي جعلت العقل متكلساً على نفسه، مُنغلقاً ودائرياً على الشِّعريات التراثية نفسها، وبقي نسقُ الأمة مأزوماً ومُرَكباً، والتفكير داخله يحتاج إلى ثورة إرادية قُصوى على كل أشكال الحاكميات التي أرجأت كل فعل للنقد؛ نحو خلخلة المنظومة المتوارثة.

وهنا أطرح سؤالاً جوهرياً: هل بإمكان التفكير داخل هذا النسق أن يمنحنا تجديد ممكنات العقل النقدي في مستوييه؛ الاصطلاحي والمنهجي، لنمارس نوعاً من تصحيح المسار، أو ننحت في طبقات المعرفي، وننبش في المصكُوكات اللغوية، ونُحرِّك الرِّمال التي لطالما مارست دفناً للمعرفي، وأظهرت شكلاً واحداً، وواجهة واحدة للثقافة.

وهنا حاولت دفع بعض هذه الأسئلة: أين الخلل بالضبط؟ لماذا لمْ نؤسس لنظرية نقدية عربية تخصنا؟ وهل ينطلق التأسيس من الجزئي أم من الكلي؟.

كان لهذا السؤال بريقاً، ولكنه كما يقول علماء الفلك -هاجر في الزمن- بريق مَيتٌ، حاضر في زمننا، حيٌّ في أزمنة غيرنا؛ لذلك ذهب لفيف من المفكرين والفقهاء يحللون الأزمة التي نعيشها، وغير ما واحد علقها على أزمة أو انتكاسة (1967م) مع أنها كانت نتيجة، وليست سبباً.

لذلك عدلت رأيي، وطرحت سؤالاً آخر: **هل تأخرنا فقط في الجزئي، أم أنه تعطل عام؟** فبان لي أن السؤال الذي طرحته في مستهل القراءة كان

مُفلساً ومنهاراً، فاقداً لسمة التداعي والاستمرار؛ لأننا لم نحسن التفكير في مقاربة الأزمنة، فبدأت أطرح أسئلة سلوكية.

ما معنى أن نُفكر الآن نقدياً في النقد؟ وما سبب تكلسنا الوجودي؟ أصحيح أن العقل الذي نُفكر به معلول من جهة البناء؟ وهنا قلت: بأيهما يُطلبُ تصحيح المعلولات؟

هل يتم البناء في العقل أولاً؟ بمعنى أن نبحث في استصلاح العقل الذي ننخرط به في حاجتنا للنظرية، ومن ثم نستعين به على النهضة التي نحلم بها.

وهذا ما ذهبت إليه كثير من المشاريع المهتمة بالحداثة، كمشروع الجابري، وطه عبد الرحمن، وأركون، وأبو القاسم الحاج حمد، وغيرهم، كل وفق إيديولوجيته والمآل الذي يطلبه.

وهنا قلت: ما علاقة العقل بالنظرية النقدية التي أبحث عمقها، وأحلل طبقاتها؟ بان لي مع التفلسف أن العقل لا ينبني خارج النقد، فهو الذي يشرعنه، ويضفي عليه خاصيته، ويكسبه جبروته، تلك النزعة الجذرية التي تُمنح له بصفته متجدداً بالنقد، وفاعلاً به، فالعقل هو الذي نتعقل به الأشياء عدلاً، وهو الذي نتفهم به الحياة رمزاً وإشارة، فالعقل آلة، وهي صاحبة العصمة.

وعليه قبل طلب تصحيح النظرية علينا تصحيح آفات العقل الذي نفكر به، فلا يصح أن نبحث مطلوباً، وهو معلول من جهة الآلة، فتصحيح الآلة ضرورة منهجية، فإذا صلحت الآلة صلحت الوظيفة القمينة بها، فلا معقول خارج النقد.

فالبحث في عمومه يشتغل على تثوير العقل النقدي؛ الذي يمكنه تحريض الوسيلة والموضوع النقديين.

وعليه فخلاصة البحث تنبعث أساساً من إعادة تَعقلِ الظاهرة النقدية، وتخريجها مخرجاً سلوكياً فاعلاً ضمن فضاء المدينة باعتبارها تجاوزاً لظاهرة

البَدْوَنَةِ؛ ولهذا حاولت بحث الأنساق الكلية والفرعية التي وقفت مُلهِياً، دون تأسس نظرية نقدية عربية.

لذلك كان البحثُ عبارة عن ربط مفاهيمي ومصطلحي لجملة من المسائل التي قاربتها وفق **نظرية الأنساق.**

وحددت إجراءات مضبوطة؛ لأنني لم أكن بصدد تحليل نص معين يستلزم مني جملة من الإواليات (Mécanismes)، وإنما كنت بصدد التفكير في الظاهرة المسماة «العقل النقدي»، فكانت المقاربة الأنساقية شِرعةً قادتني إلى بيان المُلهيات التي حالت دون استنبات المشروع.

ولما دققت النظر في النقد العربي عموماً من خلال المشاريع المطروحة؛ وجدته يتناسل من البادية، وهي وحدة بنيوية أطلقت عليها: «**البدونة**»؛ **والبدونة لها تمثيلات مختلفة ثقافياً، ووجودياً، ومعجمياً**، والتي شكلت سلطة لها آلياتها لمصادرة أي فعل نقدي حقيقي وجوهري.

وتقف هذه الواجهة الخلفية لتضخ أشكال الممارسة النقدية في حقلنا العربي، وتنقل القناعات السلطوية كافة. وهنا يتداخل السلطوي بالمعرفي من خلال جملة من النصوص المعجمية، والشعرية، والخطابية، والثقافية عموماً، وتتراكم في العقل التاريخي للعربي فتتغلغل داخله، وتشكل أبنية لاواعية، تُصادر أي تجربة حقيقية لتأسيس قفزة أو ثورة نقدية، سواء على مستوى الأجهزة، أو على مستوى التصور.

والبدونة ظاهرة اكتسبت سلطتها من اللحظة التي أصبحت فعلاً تشريعياً من خلال سلطتين قويتين في الثقافة العربية؛ **سلطة التشريع وسلطة التدوين،** حيث أصبحت قبيلة بحجم «قريش» مقدمة على غيرها لحاجة أنطولوجية خالصة، حيث تم جمع العرب على لغتها.

لهذا أصبحت قريش تأسيسياً ضمن مشروطية النصوص القاعدية من خلال الموروث النبوي الذي جعلها كذلك، وهذا ما تعكسه أحاديثه الخاصة «قدموا قريشاً ولا تقدموا عليها».

وهنا وفق مقاصد الحاجة التشريعية، فحسب، أصبحت البدونة غائرة في المتن التأسيسي للعقل العربي، وأصبحت واجهة خلفية تضخ الثقافة.

وتلازمت البدونة مع حاجة المُشرع في جمع القلوب، وتأليفها، فتلازمت الحاجة التشريعية ومقاصدها لجعل البدونة مُصيَّرة في نصوصها، ومن ثم تأسست موانعُ داخلية تصادر أي تجربة نقدية جذرية لنقد تمثيلات هذا النظام في مستوياته المختلفة.

وهناك فرق بين البدونة باعتبارها نسقاً حتمياً في الثقافة، أنتج ثقافة مخصوصة المزاج، والطباع، والأعراف، وبين كونها نسقاً مغلقاً أصبحت فعلاً معطلاً لسمة الانتقادية؛ لأنها تشكلت دوغما عن القبيلة من توسيع لنسق المديح.

وكان هناك تواصل بين النسقين؛ البيئي والديني؛ لتعزيز لحمة المجتمع الذي احتاج إلى عصبية تربط أعضاءه، ليصبح البيئي بنسقيه؛ البدوي والقرشي، النصوص التأسيسية؛ لأنهما نسقين جزئيين، فتضافرا مع الحاجة العامة للسياسة، ليصبحا نسقاً اجتماعياً.

فتكُون النظرية النقدية في عمومها مطلباً دينياً في التقومِ، ولازماً اجتماعياً في الجمع/في الكل، ليتأسس مجتمع الأمة، وتأسست معه نصوص العصمة التي أغلقت العقل، وجعلته مقدساً في منأى عن الانتقادية.

وهنا، فحسب، كانت أولى البوادر التي صادرت الفعل النقدي في العقل التاريخي للعرب؛ لهذا كان ضرورياً دراسة تغلغل البدونة وفق تمثيلاتها؛ الصحراء، الشعر، الفحولة، شيخ القبيلة، في عضد العقل العربي، ومنه تشكلت العواضل الكبرى المانعة من استنبات عقل نقدي.

ولعله مبحث غائل ومتوعر، ومع ذلك وجب بحثه ولو على سبيل الاجتهاد؛ لأن الصحراء باعتبارها المادي شكلت مانعاً أنطولوجياً، أدى إلى عزل العرب عن غيرهم، وشكلت تلاحقاتها البنيوية تواصلاً لا عقلانياً أدى إلى تنامي سلفيات كثيرة حرمت الثقافة العربية، وهذا ما عالجته في هذا البحث.

وبان لي أن التكلس نتيجة عدم تحريك الممكنين الفقه والشعر، في الفضاء الجديد، المدينة وتكلسها فقط في أس البداوة، مما أدى إلى اشتغال النزعة الفلستينية، التصحيرية من داخل الثقافة ذاتها؛ التي ترفض كل جديد.

هذه الواجهة في تصوري أدت إلى تعطيل الرؤية، نتيجة تأسس مبدأ العصمة في الثقافة العربية، وهو مبدأ بدوي في الأساس، فقهي في التَّخريج.

وامتد هذا المبدأ إلى اللغة، والفلسفة، والنقد، وسائر أشكال الثقافة، وما زمن الاحتجاج عند النحاة إلا دليلاً مادياً، يعبر عن هذا القصد الذي أرمي إليه.

فكلما اندفعت المعقولية بتحريرها من أشكال اللاتواصل الكامنة في فضاء البداوة، كلما اندفعت الظاهرة النقدية إلى البروز؛ لكثرة الفرق والملل والنحل، وهذا ديدن ثقافتنا العربية لا تتقوم إلا من خلال تحريك ممكنات المناظرة حول النص.

لذلك لم أكن من دعاة العزل بقدر ما كنت من دعاة جزل العلاقة بين الدين والشعر والفضاء العمومي الممكن، الذي يجعل النقد سمة جذرية، لا سمة معطلة في السلف الكامن في صلب الترائب.

فمثل هذا حال تَصرم النظرية النقدية، وجعلها يتيمة طائشة التوجه، فاقدة للقبلة التي حري بنا أن نستنهض التوجه إليها، من أجل تطهير عقلنا العربي من الموانع الأنطولوجية والنفسية الحائلة دون قيام توجه نابع من عضد الاستخلاف، لا مسياً من الاستلاف فقط.

فالإبداعية تتطلب الأخذ من هنا وهناك ما يبنى، لا ما يجعلنا تبعاً لغيرنا في الوسائل والموضوعات، ولا ما يجعلنا نلتفت وراءنا دائماً، ونهدر زمنيتنا لزمنية عتيقة، وإن كان من لزوم الحدث استعارة الأجهزة وتحميمها في فضاءنا، من أجل أن نصل إلى تلك الغاية، أن نفكر فينا ضِدنا، أن نتجاوز أزمة التأسيس.

فاستعارة مشعل «برومثيوس» ضروري ليضيء الطريق كاملاً، فنعرف مسالك التيه ودروبه، ونميز بين دروب تيههم وتيهنا، لنصل إلينا، ولعل هذا ما عالجته في البحث كذلك.

من خلال بيان أحوال الحداثة والمعوقات التي فتلتها أو نفثتها الجَداثة في ثقافتنا؛ لذلك لزم إنهاض العقل مع لازمته «النقد» على سبيل العموم والخصوص معاً، وهذا مؤداه تحرير العقل المقاوم فينا من جهتين:

- من جهة تراثية تخصنا.
- من جهة آنية معاصرة تخصهم.

حيث لا يتقوم فهم التراث إلا هنا، الآن، باعتباره محمولاً فينا من جهة الساكن في أبنيتنا، فلا نتحرر منه إلا إذا تعرفنا على تلك الكتلة فينا.

وما الملهيات التي تقف دون أن ننظر إليه نظرة علمية، أن نخلصه من التباساته التقديسية؛ لتصبح له دلالات دنيوية، وينخرط في إنتاج ثقافتنا، وراهننا.

وهذا ما قادني إلى البحث عن بعض المشاريع، وبيان عيوبها الأنساقية التي شكلت لا تواصلاً في بيان العواضل الجوهرية.

ولعلني أعترف أن كثرة المشاريع، وطول المدونة المدروسة جعل الباحث مشتتاً، ولكنني اكتفيت بالسمات الغالبة لتلك الانهمامات المعرفية لمفكرينا ولنقادنا، والجمع لا ينافي التخصيص في مسألة البناء.

فكلهم يقفون على مسرح الثقافة العربية، وهم إما يبنون وعياً حقيقياً بمشكلات العقل النقدي، أو أنهم يراكمون وعياً زائفاً بها، أو يكشفون عن خصوصية التواصل الذي تشكله الذوات المتناسقة في لحظة وعيها.

من خلال ردها الماهوي على ذاتها، لا في فردية الأوحد الغالب، بل في فقه الجماعة المولد لعقلها التواصلي، هذه الهموم التي كانت مراجعاً قبلية وَأَدت النظرية في محضنها، وإعادة تأملها يوقفنا على السبل المتصوى

والدروب الممكنة التي في دفعها يكون التواصل مثمراً، ويتم التأسيس العقلاني للتواصل النقدي.

ولعل هذا الطرح دفع في شعرية خاصة، قادتني للبحث، أو تصور ممكنات العقل النقدي؛ من خلال قيامي على مختلف العواضل التاريخية والبنيوية، التي حالت دون استنبات سمات مشروع نقدي نابع من تأثيلية خاصة في صلب مجالنا التداولي.

وهذا ما دفعني لتحليل تلك المشاريع، وتبين عورها ومثالبها، ولست أدعي صفة الإحاطة بقدر ما بينتُ من داخل العبارة حواراً نقدياً، **قد يبدو للبعض أنه منولوج قوي مع الأصوات النقدية داخلياً، ولكنه حوار يؤسس للجماعة النقدية التي تنهض داخل هذا العقل، وتعبر عن إمكانية ابتكار فضاء خارجي يؤسس لنقاش جدي، ويعري التراكبات البنيوية التي حالت دون انعتاق العقل النقدي من اعتقاله المعجمي والنصوصي**، هذا اللازم والحاصل البحثي جعلني أقدر ما يلي:

- **التأثيلية النقدية العربية لم تراع سلم الانتقادية في بناء النظرية على ثلاثة مستويات:**
  1. **بناء في الآلة، العقل.**
  2. **بناء في الوسيلة، المناهج.**
  3. **بناء في الموضوع.**
- **كل دفع للمعقولية يحقق تواصلاً مستمراً للانتقادية.**
- **تجاوز المعضلات الأنطولوجية يجعلنا نحقق جذرية النقد.**
- **مراعاة التحول إلى المدينة يكسب المفهوم فائدته، ويكوثر تجربة جديدة لأمة سكنت البيتين؛ بيت الشعر وجودياً، وبيت الشعر ثقافياً.**
- **صفة الانتقادية لازمة تنبع من المجتمع، وأي قطع بين العقل والفضاء العام يؤدي إلى وهم المطلوب.**

إن هذا الكتاب يقف عند الأنساق والعواضل البنيوية التي وقفت دون تأسس عقل نقدي، وهنا سأفتح باباً للقراءة لكتاب «ثان» أطرح فيه بعضاً من البدائل النقدية التي أراها ضرورية، أضع فيه تصوراً كليانياً للموسوم بـ: «النظرية النقدية العربية».

هذا الكتاب مَهدَ الطريق واسعاً في تفتيت الوحدات لفتح الباب واسعاً، فلا يمكننا الحديث عن نظرية نقدية دون الحديث عن عقل نقدي، وعليه فالأمر يختزن بعضه بعضاً. وهذا الطموح يفتح طريقاً مغايراً لما قد بعجه المنظرون قبلي.

ها هنا؛ حاولت الدراسة بيان حال الأنساق الكلية والجزئية للنقد العربي المعاصر، والوقوف على الملهيات والعقابيل المختلفة لتشكل نظرية نقدية عربية، حيث خلصنا إلى نتيجة ضرورية مفادها أن البناء لا يتم إلا بتأسسِ وعي عميق بوجودنا، لا بوجود غيرنا، هذا الوعي الذي يجعل المعقولية التواصلية مشدودة في اتجاهين، فهم الآخر من داخله فهماً كليانياً؛ لأن العقل المقاوم قد تَبَنْيَنَ بنية صغيرة محرجة للتركيب.

فهو بناء في شخص الملاحظ والموصوف بسمة: الفيلسوف، الناقد. ومن جهة ثانية؛ كينونية من جهة الوراثة لتلك الكتل التراثية المتراكبة فيه، فهو متموقع بصفته وارثاً، وموصوفاً بسمة الناقد لسكونيتها، وعوامل ضعفها ووَهَنِهَا.

هذا العقل الذي فتح أعيننا واسعاً على الوقوف على أهم مميزات المعقولية التواصلية من أنها نقدية، حوارية، أساساً، تلك الحاجة التي يدعيها أغلب المشتغلين بالنقد في فضائنا العربي، لكنهم منقوصون من سمة المقاوم تلك التي وجدناها في شخص إدوارد سعيد.

إلا أن البديل لم يُسَم نظرية، وإنما كشف السمات العامة للنظرية النقدية العربية التي بان منها:

- غلبة البدوي على المدني، أركس النظرية من الداخل.

- غلبة الفقهي على المدني، السياسي، أركس النظرية النقدية من الخارج.

هذا في بحثي عن العلل العامة التي حللتها وفق تخريج المطبات التنظيرية التي جرت المنظور النقدي إلى تلك البلبلة، والشرخ في أوجهها الثقافية:

- دعوى الحداثة أفقدت التراكم من استقلال التوجه، وأدت إلى تحول في المسار نتيجة تقلص الغايات.
- عدم الحسم، أدى إلى بروز أصوليات لا تواصلية لا عقلانية.

نسق هذين التوجهين؛ الفقهي والسياسي أديا إلى تراكم نقاش خارج بيان العلل الحقيقية في الأفق الوجودي، إما باستعارة أفق جديد خارج وعينا به، أو اجترار أفق قديم لارتسامه بأنموذج مغلق.

هذا التكلس في العموم جعل المحمول النقدي في الخصوص وليد معجم نقدي بدوي، ومدلول فقهي، تولد عن هذين المنطوقين عدم احتمال نظرية نقدية عربية؛ لأنها مرتبطة بإعلاء الجداثة تغليباً لنزعتها العاطفية على حساب تشقيقها المسائلي.

وإهداراً للحداثة في منحاها العقلاني، مع تحريض لنزعة الأداتي منها في أغلب استعارات النقاد.

ولعل هذا ما كشف لنا عن أهم الأنساق التي يختزنها الخطاب النقدي العربي المعاصر من كونه خطاباً مزدوجاً قديماً وجديداً؛ نتيجة ما تسلل، حيث بينت أولاً:

- أن الخطاب النقدي العربي خطاب مسكون بالبدوية، وهي قيمة تراثية أضاعت راهنية الخطاب؛ لأنه لم ينبع من صميم النسق الاجتماعي، وهنا نكشف عن أهم العيوب النسقية، النسق البدوي وإهداراته.
- الخطاب النقدي العربي، خطاب تغلغل فيه النسق الفقهي نتيجة تثبيت نمط محدد للعقل ابتداء من تدوين العلوم، فكان النسق الفقهي أساساً ثابتاً، وغائراً فيه، ويشكل كلاً من النسقين الفقهي والبدوي أنساقاً جزئية

في بؤرة النسق العام/ الاجتماعي، والعقل العام الذي يسكنه؛ لأنه لا وجود للمعقول الذي يضبط العلاقات الأنساقية بعضها ببعض.

- فتعطل خاصية التوالد بين الأنساق الكلية والجزئية أدى إلى شلل في الرؤية، وآخر في الاستنبات، من خلال تقريرنا لتلك القاعدة المنهجية «كلما حصل دفع للمعقولية اندفع معها الخطاب النقدي».

ولعلي وقفت، هنا، على جانب مهم ليس على أساس مفاهيمي، وإنما على أساس كيف نفكر مع التراث والراهن؟ بتجديد آليات تفكرية من أساسها؟ إن التفكير بالمفهوم الحر يعلمنا كيف نتعامل مع هذه الكتلة في جانب الكشف عن عورها، وليس فقط لكونها حاملة لمضمون تقديسي، أن نفكك جوانبها البنيوية والتاريخية التي جعلت النقد حقيقة كامنة فيه، على سبيل الادعاء فقط، وليس على سبيل الممارسة.

فالتفكير بالمعنى الذي قصدتُ إليه يخلق فضاءً يتمتع بالحرية لخلق مواطن فاعل مكين في تشقيق المصلحة من حاجياتها الاجتماعية، لا من القيم النصوصية الباحثة عن صور الكمال في المطلق، بل يخلق مسافة بين فعل الكمال الديني وفعل الوثبة النقدي.

ها هنا، فحسب، يمكننا فصل الانتقاد عن الاعتقاد، من خلال تجذير قيم الدَّنْيَوَة؛ لأن المشروع النقدي لا يجب أن يَبقى قيمة معلقة في التاريخ، وإنما عليه أن يترجل من عليائه ليصبح له دلالة الآكل والشارب، الملاحظ، الفيلسوف، الناقد، لتصبح للنقد دلالة المدنية للتأسيس؛ لانخراط جديد للمشروع النقدي العربي المعاصر.



المصادر والمراجع

- القرآن الكريم، برواية حفص عن الإمام عاصم.

أ- المصادر والمراجع:

- إبراهيم، زكريا، مشكلة البنية، دار مصر، مصر.
- إبراهيم، عبد الله:
  - الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة؛ تداخل الأنساق والمفاهيم ورهانات العولمة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، ط1.
  - المركزية الإسلامية، الدار العربية للعلوم، بيروت، ط1، 2010م.
  - المركزية الغربية؛ إشكالية التمركز والتكون حول الذات، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، ط1، 1997م.
- أبو أحمد، حامد، القارئ والحكاية، مركز الحضارة العربية، القاهرة، ط2، 2003م.
- أبو زيد، نصر حامد:
  - آليات القراءة وإشكاليات التأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، ط5، 1995م.
  - الخطاب والتأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، ط1، 2000م.

- الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، ط1، 2007م.
- النص، السلطة، الحقيقة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت.
- نقد الخطاب الديني، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، ط3، 2007م.
- أبي نادر، نائلة، التراث والمنهج بين أركون والجابري، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2008م.
- أدونيس:
  - الثابت والمتحول، دار الفكر، بيروت، ط5، 1986م.
  - زمن الشعر، دار الفكر، بيروت، ط5، 1986م.
  - كلام البدايات، دار الآداب، بيروت، ط1، 1989م.
  - موسيقى الحوت الأزرق؛ الهوية، الكتابة، العنف، دار الآداب، بيروت، ط1، 2002م.
  - النص القرآني وآفاق الكتابة، دار الآداب، بيروت، (د.ت).
  - النظام والكلام، دار الآداب، بيروت، ط1، 1993م.
- أفاية، محمد نور الدين:
  - الحداثة والتواصل في الفلسفة الغربية المعاصرة؛ نموذج هابرماس، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، ط2، 1998م.
  - الغرب المتخيل؛ صورة الآخر في الفكر العربي الإسلامي الوسيط، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، ط1، 2000م.
- الأنصاري، محمد جابر، الفكر العربي وصراع الأضداد، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الأردن، ط2، 1999م.
- أومليل، علي، في التراث والتجاوز، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، ط1، 1990م.

- البازعي، سعد، استقبال الآخر في النقد العربي الحديث، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، ط1، 2004م.
- الباهي، حسان، الحوار ومنهجية التفكير النقدي، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، ط1، 2004م.
- بسيوني، كمال، أثر النقد اليوناني في النقد العربي القديم، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط1، 1996م.
- بغوره، الزواوي، الفلسفة واللغة؛ نقد المنعطف اللغوي في الفلسفة المعاصرة، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2005م.
- بن خلدون، عبد الرحمن، المقدمة، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2006م.
- بن عبد العالي، عبد السلام، ميثولوجيا الواقع، دار توبقال، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1999م.
- بن عودة، بختي، رنين الحداثة، منشورات الاختلاف، ط1، الجزائر، 1999م.
- بناني، محمد الصغير:
  - البلاغة والعمران عند ابن خلدون، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1996م.
  - النظريات اللسانية والبلاغية عند الجاحظ من خلال البيان والتبيين، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1994م.
- البنكي، محمد أحمد، دريدا عربياً؛ قراءة التفكيك في التفكير النقدي العربي، دراسات، البحرين، ط1، 2005م.
- بنيس، محمد، الحداثة المعطوبة، دار توبقال، المغرب، ط1، 2006م.
- بوحسن، أحمد، نظرية الأدب؛ الأدب، القراءة، الفهم، التأويل، دار الأمان، الرباط، ط2، 2004م.
- بودومة، عبد القادر، الحداثة وفكر الاختلاف، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2003م.

- التريكي (فتحي)، التريكي (رشيدة)، فلسفة الحداثة، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1992م.
- ثامر، فاضل، اللغة الثانية، إشكالية المنهج والنظرية والمصطلح في الخطاب النقدي العربي الحديث، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، ط1، 1994م.
- الجابري، محمد عابد:
  - التراث والحداثة؛ دراسات ومناقشات، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2، 1999م.
  - تكوين العقل العربي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، ط9، 2003م.
  - نحن والتراث؛ قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، ط6، 1993م.
- الجاحظ، أبو عمرو، البيان والتبيين، ج1، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 2003م.
- حجازي، سمير سعيد، إشكالية المنهج في النقد العربي المعاصر، دار الطليعة، القاهرة، 2004م.
- حرب، علي:
  - حديث النهايات؛ فتوحات العولمة ومآزق الهوية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، ط1، 2000م.
  - العالم ومأزقه؛ منطق الصدام ولغة التداول، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، ط1، 2002م.
  - مداخلات، دار الحداثة، ط1، 1985م.
  - الممنوع والممتنع؛ نقد الذات المفكرة، المركز الثقافي، الدار البيضاء - بيروت، ط2، 2000م.
  - هكذا أقرأ ما بعد التفكيك، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 2005م.

- حسن، أنور النور حمدي أبو النور، يورغن هابرماس؛ الأخلاق والتواصل، دار التنوير، القاهرة، ط1، 2009م.
- حسين، خمري:
  - الظاهرة الشعرية العربية الحضور والغياب، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، ط1، 2001م.
  - نظرية النص؛ من بنية المعنى إلى سيميائية الدال، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، بيروت - الجزائر، ط1، 2007م.
- حليفي، شعيب، الرحلة في الأدب العربي؛ التجنيس، آليات الكتابة، خطاب المتخيل، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2005م.
- حميش، بنسالم:
  - الخلدونية في ضوء فلسفة التاريخ، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2006م.
  - نقد ثقافة الحجر وبداوة الفكر، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، ط1، 2004م.
- حنفي، حسن:
  - في الفكر الغربي المعاصر، دار الفكر العربي، القاهرة، ط3، 1987م.
  - مقدمة في علم الاستغراب، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط2، 2000م.
- حيمر، عبد السلام، في سوسيولوجيا الخطاب؛ من سوسيولوجيا التمثلات إلى سوسيولوجيا الفعل، الشركة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2008م.
- خريسان، جاسم علي، ما بعد الحداثة؛ دراسة في المشروع الثقافي الغربي، دار الفكر، سورية، ط1، 2006م.

- الخطيبي، عبد الكبير، النقد المزدوج، دار العودة، بيروت.
- الدريني،محمد فتحي، المناهج الأصولية، مؤسسة الرسالة، ط2، 1997م.
- الدغمومي، محمد، نقد النقد وتنظير النقد العربي المعاصر، منشورات كلية الآداب، الرباط، ط1، 1999م.
- رماني، إبراهيم، الغموض في الشعر العربي الحديث، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط1، (د.ت).
- الريسوني، أحمد، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، ط4، 1995م.
- زريق، قسطنطين، نحن والتراث، دار العلم، بيروت، ط1، 1959م.
- زناد، الأزهر، نسيج النص؛ بحث في ما يكون الملفوظ به نصاً، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، ط1، 1993م.
- زيتون، علي مهدي، إعجاز القرآن وتطور النقد الأدبي، دار المشرق، لبنان، ط1، 1992م.
- الزين، محمد شوقي، الإزاحة والاحتمال؛ صفائح نقدية في الفلسفة الغربية، الدار العربية للعلوم، منشورات الاختلاف، بيروت - الجزائر، ط1، 2008م.
- سبيلا (محمد)، بن عبد العالي (عبد السلام):
  - الحداثة، دار توبقال، الدار البيضاء، ط1، 1996م.
  - الفلسفة الحديثة؛ نصوص مختارة، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، ط1، 2001م.
- سعد الله، محمد سالم، الأسس الفلسفية ما بعد البنيوية، دار الحوار، دمشق، ط1، 2007م.
- سعيدييف (أرثور)، سلوم (توفيق)، الفلسفة الإسلامية؛ الكلام والمشائية والتصوف، دار الفارابي، المؤسسة الوطنية للاتصال والنشر والإشهار، الجزائر، ط2، 2001م.

- شرقي، بن مزيان، التاريخ وكونية الاختلاف؛ من أجل فلسفة أخرى للتاريخ من منظور كوني، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2003م.
- الشنقيطي، محمد الأمين بن مختار، مقدمة في أصول الفقه، الدار السلفية، الجزائر، (د.ت).
- الشيخ (محمد)، الطائي (ياسر)، مقاربات في الحداثة، وما بعد الحداثة، حوارات منتقاة من الفكر الألماني، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1996م.
- صالح، هاشم، مدخل إلى التنوير الأوربي، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2005م.
- صمو، حمادي، التفكيز البلاغي عند العرب أسسه وتطوره إلى القرن السادس؛ مشروع قراءة، منشورات الجامعة التونسية.
- ضيف، شوقي، البلاغة تطور وتاريخ، دار المعارف، ط1.
- طرابيشي، جورج:
  - مصائر الفلسفة بين المسيحية والإسلام، دار الساقي، بيروت، ط1، 1998م.
  - نظرية العقل، دار الساقي، بيروت، ط2، 1999م.
- طوالبي، نور الدين، الدين والطقوس والتغيرات، ترجمة وجيه البعيني، ديوان المطبوعات الجامعية، منشورات عويدات، بيروت - باريس - الجزائر، ط1، 1988م.
- عبد الرحمن، طه:
  - تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، ط2.
  - الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، المركز الثقافي. الدار البيضاء - بيروت. ط2، 2002م.
  - روح الحداثة؛ المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، 2006م.

- سؤال الأخلاق مساهمة النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، ط2، 2000م.
- العمل الديني وتجديد العقل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، ط3، 2000م.
- فقه الفلسفة؛ فقه الفلسفة؛ الفلسفة والترجمة. المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، ط1، 1995م.
- فقه الفلسفة؛القول الفلسفي، كتاب المفهوم والتأثيل. المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، ط1، 1999م.
- في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، ط2، 2000م.
- عبد اللطيف، كمال، أسئلة الفكر الفلسفي في المغرب، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، ط1، 2003م.
- العجيمي، محمد ناصر، النقد العربي ومدارس النقد الغربية، دار محمد علي الحامي، صفاقس، ط1، 1998م.
- العروي، عبد الله:
- مفهوم العقل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، ط3، 2001م.
- من ديوان السياسية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، ط2، 2010م.
- عز الدين، حسن البنا، الشعرية والثقافة؛ مفهوم الوعي الكتابي وملامحه في الشعر العربي القديم، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، ط1، 2003م.
- عصفور، جابر، قراءة في التراث النقدي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2006م.
- العطار، سليمان، مقدمة في تاريخ الأدب العربي؛ دراسة في بنية العقل، الدار الثقافية، القاهرة، ط1، 2002م.

- العيادي، عبد العزيز:
  - اتيقا الموت والسعادة، المغاربية للطباعة والنشر والإشهار، القيروان، ط1، 2005م.
  - فلسفة الفعل، مكتبة علاء الدين، صفاقس، ط1، 2007م.
  - ميشال فوكو؛ المعرفة والسلطة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، تونس، ط1، 1994م.
- العيد، يمنى، في مفاهيم النقد وحركة الثقافة العربية، دار الفارابي، بيروت، ط1، 2005م.
- عيلان، عمر، النقد العربي الجديد، مقاربة في نقد النقد، الدار العربية للعلوم، منشورات الاختلاف، الجزائر - بيروت، ط1، 2010م.
- الغذامي، محمد عبد الله:
  - القبيلة والقبائلية أو هويات ما بعد الحداثة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، ط1، 2009م.
  - النقد الثقافي؛ قراءة في الأنساق الثقافية العربية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، ط1، 2000م
- الغزالي، أبو حامد:
  - تهافت الفلاسفة، المكتبة العصرية، بيروت، ط1، 2004م.
  - المنقذ من الضلال، دار الجيل، بيروت، ط1، 2003م.
- الفارابي،أبو نصر، المنطق، كتاب القياس، الجزء الثاني، دار المشرق، بيروت، 1986م.
- قاري، محمد، سيميائية المعرفة المنطقية؛ المنهج وتطبيقه، مركز الكتاب للنشر، ط1، 2000م.
- قنيني، عبد القادر، المرجع والدلالة في الفكر اللساني الحديث، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، ط1، 1997م.
- كاظم، نادر، الهوية والسرد؛ دراسات في النظرية والنقد الثقافي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 2006م.

- الكوراني، سعيد، نحو تجديد الخطاب الديني؛ تأسيس البنية الحوارية وحق الاختلاف، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الرباط، 2007م.
- كوش، عمر، أقلمة المفاهيم؛ تحولات المفهوم في ارتحاله، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، ط2، 2002م.
- المبروك، علي، ماوراء تأسيس الأصول؛مساهمة في نزع أقنعة التقديس، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2007م.
- المتوكل، أحمد، الوظيفة بين الكلية والنمطية، دار الأمان، الرباط، ط1، 2000م.
- مجموعة مؤلفين، سؤال الأصل؛ مقاربات في فلسفة التاريخ، دار الغرب، وهران، ط1، 2008م.
- مجموعة مؤلفين، الفكر الاجتماعي عند ابن خلدون، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2004م.
- مجموعة مؤلفين، فلسفة النقد ونقد الفلسفة في الفكر العربي والغربي، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، ط1، 2005م.
- مجموعة مؤلفين، المفاهيم تكونها وسيرورتها، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، ط1، 2000م.
- المحمداوي، علي عبود، الإشكالية السياسية للحداثة؛ من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل هابرماس أنموذجاً، الدار العربية للعلوم، منشورات الاختلاف، دار الأمان، بيروت - الجزائر - الرباط، ط1، 2011م.
- المرزوقي، أبو يعرب، الإبستمولوجيا البديل مراس العلم وفقهه. الدار المتوسطية، تونس، ط1، 2007م.
- المرزوقي (أبو يعرب)، البوطي (محمد سعيد رمضان)، إشكالية تجديد أصول الفقه، دار الفكر المعاصر - بيروت - دمشق، ط1، 2006م.
- المرزوقي (أبو يعرب)، تيزيني (الطيب)، آفاق فلسفة عربية معاصرة، دار الفكر المعاصر، بيروت - دمشق، ط1، 2001م.

- المرزوقي (أبو يعرب)، حنفي (حسن)، النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي الإسلامي الراهن، دار الفكر المعاصر - بيروت، ط1، 2003م.
- المسدي، عبد السلام، الأدب وخطاب النقد، دار الكتاب الجديد المتحدة، ليبيا، ط1، 2004م.
- المسكيني، فتحي، الفيلسوف والإمبراطورية؛ في تنوير الإنسان الأخير، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، ط1، 2005م.
- المسيري (عبد الوهاب)، التريكي (فتحي)، الحداثة وما بعد الحداثة، دار الفكر، دمشق، (د.ط.ت).
- مصدق، حسن، يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت، النظرية النقدية التواصلية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، ط1، 2005م.
- مفتاح، محمد:
  - التلقي والتأويل؛ مقاربة نسقية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، ط1، 1994م.
  - رؤيا التماثل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، ط1، 2005م.
  - مشكاة المفاهيم؛ النقد المعرفي والمثاقفة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، ط1، 2000م.
  - المفاهيم معالم؛ نحو تأويل واقعي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، ط1، 1999م.
- مهيبل، عمر:
  - إشكالية التواصل في الفلسفة الغربية المعاصرة. الدار العربية للعلوم، منشورات الاختلاف، بيروت - الجزائر، ط2، 2005م.
  - البنيوية في الفكر الفلسفي المعاصر، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، (د.ط.ت).
- الميداني، عبد الرحمن حسن حبنكة، ضوابط المعرفة؛ أصول الاستدلال والمناظرة، دار القلم، دمشق، ط8، 2007م.

- ميمون، الربيع، مشكلة الدور الديكارتي، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، ط1، 1982م.
- نعيم، جمال، دولوز وتجديد الفلسفة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، ط1، 2010م.
- نوريس، كريستوفر، التفكيكية؛ النظرية والممارسة، ترجمة خيري محمد حسن، (د.ط.ت).
- النويري، محمد، علم الكلام والنظرية البلاغية عند العرب، دار علي الحامي، تونس، ط1، 2001م.
- وغليسي، يوسف، إشكالية المصطلح في الخطاب النقدي العربي الجديد، الدار العربية للعلوم، منشورات الاختلاف، الجزائر، بيروت، ط1، 2008م.
- ولد أباه، السيد، التاريخ والحقيقة لدى ميشال فوكو، الدار العربية للعلوم، مكتبة مدبولي، منشورات الاختلاف، بيروت - القاهرة - الجزائر، ط1، 1994م.
- يقطين، سعيد، انفتاح النص الروائي؛ النص والسياق، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، ط2، 2001م.
- يوسف أحمد:
  - العلامات الواصفة، المركز الثقافي العربي، الدار العربية للعلوم، منشورات الاختلاف، الدار البيضاء - بيروت - الجزائر، ط1، 2006م.
  - القراءة النسقية ومقولاتها النقدية، دار الغرب، وهران.
  - القراءة النقدية ومقولاتها النقدية، دار الغرب، وهران، ط1، 2002م.

ب - كتب مترجمة:

- أركون، محمد:
  - تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة: هاشم صالح، مركز

الإنماء القومي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، ط3، 1998م.
- الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ترجمة: هاشم صالح، مركز الاتحاد القومي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، ط2، 1996م.
- الفكر الأصولي واستحالة التأصيل؛ نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي، ط2، 2002م.
- قضايا في نقد العقل الديني، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة - بيروت، ط1، 1998م.
- أشكروفت (بيل)، اهلواليا (بال)، إدوار سعيد مفارقات في الهوية، ترجمة: سعيد نجم، دار نينوى، دار الكتاب العربي، ط1، 2002م.
- أوتو آبل، كارل، التفكير مع هابرماس ضد هابرماس، ترجمة: عمر مهيبل، منشورات الاختلاف، الدار العربية للعلوم، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - الجزائر - بيروت، ط1، 2005م.
- إيرليخ، فكتور، الشكلانية الروسية، ترجمة: الولي محمد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، ط1، 2000م.
- إيسر، فولفجانج، فعل القراءة نظرية في الاستجابة الجمالية، ترجمة: عبد الوهاب علوب، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2000م.
- ايغلتون، تيري، الماركسية والنقد الأدبي، ترجمة جابر عصفور، دار قرطبة، الدار البيضاء، ط 2، 1986م.
- إيكو، إمبرطو، الأثر المفتوح، ترجمة: عبد الرحمن بوعلي، دار الحوار، دمشق، ط2، 2001م.
- بابا، هومي.ك.، موقع الثقافة، ترجمة ثائر ديب، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، ط1، 2006م.
- تودوروف، تزفيتان، الشعرية، ترجمة: شكري مبخوت ورجاء سلامة، دار توبقال، الدار البيضاء، ط2، 1990م.

- توران، آلان، نقد الحداثة، ترجمة أنور مغيث، المجلس الأعلى للثقافة، 1997م.
- جابيس، إدمون، أسئلة الكتابة وحوار الفلسفة والأدب، ترجمة: عز الدين الخطابي، منشورات دار ما بعد الحداثة، الدار البيضاء، ط1، 2003م.
- جاسبر، دايفيد، مقدمة في الهرمينوطيقا، ترجمة: وجيه قانصو، الدار العربية للعلوم، منشورات الإختلاف، بيروت - الجزائر، ط1، 2007م.
- دريدا، جاك:
  - الصوت والظاهرة؛ مدخل إلى مسألة العلامة في فينومينولوجيا هوسرل، ترجمة: فتحي إنقزو، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، ط1، 2005م.
  - الكتابة والاختلاف، ترجمة: جهاد كاظم، دار توبقال للنشر، المغرب، ط1، 1998م.
- دو سارتو، ميشال، ابتكار الحياة اليومية؛ فنون الأداء العملي، ترجمة: محمد شوقي الزين، الدار العربية للعلوم، منشورات الاختلاف، دار الأمان، بيروت - الجزائر - الرباط، ط1، 2011م.
- زراكا، إيف شارك، السياسة والخيال، ترجمة الحسن لحية، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2008م.
- سعيد، إدوارد:
  - الاستشراق؛ المفاهيم الغربية للشرق، ترجمة: محمد عناني، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2006م.
  - الثقافة والإمبريالية، ترجمة: كمال أبو ديب، دار الآداب، ط3، 2004م.
  - الثقافة والمقاومة، ترجمة: علاء الدين أبو زينة، دار الآداب، ط1، 2006م.
  - العالم والنص والناقد، ترجمة عبد الكريم محفوض، منشورات اتحاد الكتاب، سورية.

- شبستري، محمد مجتهد، قراءة بشرية للدين، تعريب: أحمد القبانجي، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، ط1، 2009م.
- شويريجن، فرانك، نظريات التلقي، ترجمة عبد الرحمن بوعلي، دار النشر الجسور، الدار البيضاء، ط1، 1995م.
- غارودي، روجيه:
  - البنيوية؛ فلسفة موت الإنسان، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط2، 1981م.
  - من أجل حوار بين الحضارات. ترجمة: ذوقان قرقوط، دار النفائس، بيروت، ط1، 1999م.
- غراندان، جان، المنعرج الهرمينوطيقي للفينومينولوجيا، ترجمة: عمر مهيبل، الدار البيضاء، منشورات الاختلاف، بيروت - الجزائر، ط1، 2007م.
- فاتيمو، جياني نهاية الحداثة، ترجمة: فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، ط1، 1998م.
- فوكو، ميشال، حفريات المعرفة، ترجمة سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، ط2، 1987م.
- كريزويل، إديث، عصر البنيوية، ترجمة: جابر عصفور، دار سعاد الصباح، الكويت، ط1، 1993م.
- لايكوف، جورج، حرب الخليج أو الاستعارات التي تقتل، ترجمة: عبد المجيد صحيفة وعبد الله سلم، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط1، 2005م.
- لومان، نيكولاس، مدخل إلى نظرية الأنساق، ترجمة: يوسف فهمي حجازي، منشورات الجمل، ألمانيا - بغداد، ط1، 2010م.
- ماركوز، هربرت:
  - الإنسان ذو البعد الواحد، ترجمة: جورج طرابيشي، منشورات دار الآداب - بيروت ط3، 1988م.

- العقل والثورة؛ هيغل ونشأة النظرية الاجتماعية، ترجمة: فؤاد زكريا، دار الوفاء، الإسكندرية، ط 1، 2008م.
- مايير، ميشال، نحو قراءة جديدة لتاريخ الفلسفة؛ من الميتافيزيقا إلى علم السؤال، ترجمة: عز الدين الخطابي، إدريس كثير، منشورات عالم التربية، الدار البيضاء، ط 1، 2006م.
- مجموعة مؤلفين، التواصل؛ نظريات ومقاربات، ترجمة: عز الدين خطابي، زهور حوني، منشورات عالم التربية، ط 1، 2007م.
- هابرماس، يورغن:
  - بعد ماركس، ترجمة: محمد ميلاد، حسن صقر، دار الحوار، دمشق، ط 1، 2002م.
  - الحداثة وخطابها السياسي، ترجمة جورج تامر، دار النهار، بيروت، ط 1، 2002م.
  - العلم والتقنية كإيديولوجيا، ترجمة حسن صقر، منشورات الجمل، كولونيا، ألمانيا، ط 1، 2003م.
  - القول الفلسفي للحداثة، ترجمة فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، 1995م.
- هايدغر، مارتن، أصل العمل الفني. ترجمة: أبو العيد دودو، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط 1، 2001م.

ج- رسائل جامعية:

- شرفي، عبد الكريم، مقدمة حول إشكالات القراءة والتأويل في النظريات الأدبية الغربية، جامعة الجزائر، ماجستير، مخطوط.

د- المجلات:

- مجلة عالم الفكر، الكويت، المجلد 30.
- مجلة عالم المعرفة، الكويت، العدد 208.
- مجلة عالم المعرفة، الكويت، العدد 244.

- مجلة عالم المعرفة، الكويت، العدد 250.
- مجلة عالم المعرفة، الكويت، العدد 272.
- مجلة علامات في النقد، الجزء 34، الرياض، 1999م.
- مجلة فصول، المجلد السادس عشر، العدد الثاني، القاهرة، 1997م.

هـ- المعاجم والموسوعات:

- الأفريقي، ابن منظور، لسان العرب.
- الفيروزأبادي، القاموس المحيط.
- المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، 1993م.
- موسوعة كمبدريدج في النقد الأدبي، العدد 917، المجلس الأعلى للترجمة، القاهرة، ط1، 2005م.

و- المراجع الفرنسية:

- ARKOUN, Mohammed, Humanisme, Islam, Combat et Proposition, Alger, èdition Barzakh, 2007.
- BARTHES, Roland, L'aventure sémiologique, Paris, Points, Essais, èditions du Seuil, 1985.
- CHARAUDEAU, Patrick, &, MAINGUENEAU, Dominique, Dictionnaire D'analyse du discours, Paris, èditions du Seuil, 2002.
- DEKENS, Olivier, Comprendre Kant, Paris, èdition..., Collection Cursus Philosophie, 2008.
- DESCARTES, René, Discours de la méthode, Tunis, Cérès èdition, 1995.
- DERRIDA, Jacques, Marges de la philosophie, Collection «Critique», Paris, èdition Minuit, 1972.
- DERRIDA, Jacques, Du droit de la philosophie, Paris, Edition Galilée, 1990.
- DERRIDA, Jacques, L'écriture et la différence, Paris, èditions du Seuil, 19..

- DERRIDA, Jacques, De la Grammatologie, Paris, èdition Minuit, 19..
- DURAND, Daniel, La Systémique, Que sais- je ? Paris, èdition PUF, 2010.
- ECO, Umberto, Les limites de l'interprétation, Paris, èdition Grasset & Fasquelle, 1992.
- FISETTE, Jean, Introduction à la sémiotique de C. S. Peirce, Montréal, èditions XYZ, Collection Document, 1993.
- FOUCAULT, Michel, Les Mots et les Choses, Paris, èdition Gallimard, 1966.
- FOUCAULT, Michel, Lectures Critiques, Traduit de l'anglais par: Jacques Colson. èditions Universitaires, 1989.
- GOLDMANN, Lucien, Le dieu caché, Paris, Edition Gallimard, 1959.
- GROSS, Philippe, Questions de système (ètudes des méthophysiques de la présence à soi), Genève, èdition l'ôge d'homme, 2007.
- HABERMAS, Jürgen, Théorie De L'agir Communicationnel, (Rationalité de l'agir et rationalisation de la société), Tomes 1 & 2, Paris, èdition Fayard, 1987.
- HEIDEGGER, Martin, Le principe de raison, Traduction André Préau, Paris, èdition Gallimard, 1962.
- HEIDEGGER, Martin, òtre et temps, Traduit par: François Vezin, Paris, èditions Gallimard, 1986.
- ISER, W., L'acte de lecture (Théorie de l'effet esthétique), Traduit de l'allemand par: SCNCER, Evelyne & MARAGADA, Pierre, èdition Bruxelles, 1985.
- LACROIX, Jean, Kant et kantisme, Que sais- je? 11ème èdition, Paris, èditions PUF, 1995.
- Moeschler, Argumentation et Conversation (èlément pour une analyse programmatique du discours), Paris, èditions Hatier, 1985.
- PEIRCE, Charles S., ècrits sur le signe, Paris, èditions du Seuil, 1978.
- RAPOPORT, Anatole, La Théorie modernes des systèmes, Un guide pour faire face aux changements, Paris, èdition L.n.r.s., 1970.

- WEST CHURCHMAN, C., Qu'est- ce que l'analyse pour les systèmes ? Traduit de l'américain par B. & A. Beblane

ز- المعاجم والقواميس بالفرنسية:

- Dictionnaire Du Français Primordial.
- Dictionnaire Encyclopédie, Paris, èditions Quillet, 1977
- REVEL, Judith, Dictionnaire Foucault, èdition Ellipses, 2008.
- ZOURABICHVILLE, Français, Le vocabulaire de Deleuze, èdition Ellipses, 2003.



الفهرس



ما معنى أن نُفكّر نقدياً في النقد؟ وما سبب تكلّسنا الوجودي؟ أصحيحٌ أنّ العقل الذي نُفكر به معلول من جهة البناء؟ إذاً كيف يتم تصحيح المعلولات؟ هل يتمّ البناء في العقل أولاً؟ بمعنى أن نبحث في استصلاح العقل الذي ننخرط به في حاجتنا إلى النظرية، ومن ثَمَّ نستعين به على النهضة التي نحلم بها. هذا ما ذهب إليه كثير من المشاريع المهتمة بالحداثة، كمشاريع الجابري، وطه عبد الرحمن، وأركون، وأبي القاسم الحاج حمد، وغيرهم، كلّ وفق إيديولوجيته والمآل الذي يطلبه.

فكرة الكتاب تنبعث أساساً من إعادة تَعقلِ الظاهرة النقدية، وتخريجها مخرجاً سلوكياً فاعلاً ضمن فضاء المدينة باعتبارها تجاوزاً لظاهرة «البَدْوَنَة»؛ ولهذا حاول المؤلف بحث الأنساق الكلية والفرعية التي وقفت مُلهِياً دون تأسس نظرية نقدية عربية.

كما سعى المؤلف إلى ربط مفاهيمي ومصطلحي لجملة من المسائل وفق نظرية الأنساق. ودقّق النظر في النقد العربي عموماً من خلال المشاريع المطروحة؛ ووجد أنّه يتناسل من «البدونة»؛ التي لها تمثيلات مختلفة ثقافياً، ووجودياً، ومعجمياً، والتي شكلت سلطة لها آلياتها لمصادرة أيّ فعل نقدي حقيقي وجوهري. فتكُون النظرية النقدية في عمومها مطلباً دينياً في التقوم، ولازماً اجتماعياً، ليتأسس مجتمع الأمة، وتأسست معه نصوص العصمة التي أغلقت العقل، وجعلته مقدساً في منأى عن الانتقادية.

لهذا كان ضرورياً دراسة تغلغل البدونة وفق تمثيلاتها (الصحراء، الشعر، الفحولة، شيخ القبيلة) في عضد العقل العربي، ومنه تشكّلت العواضل الكبرى المانعة من استنبات عقل نقدي.

اليامين بن تومي: باحث جزائري متخصص في تحليل الخطاب

ISBN 978-614-8030-45-1

9 786148 030451

مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع
Mominoun Without Borders